

لِبَابُ الإِشَارَاتِ وَالنَّبِيَّهِ

للإمام فخر الدين الرازي
المتوفى ٦٨٦هـ

شيخ الاسلام ابن الخطيب محمد بن عمر
بن الحسين ، صاحب التفسير الكبير

محقق

الدكتور أحمد مجازي السقا

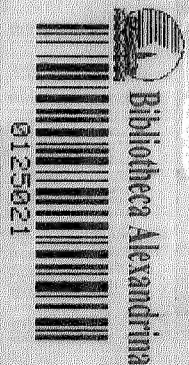
المستشار المشارك في كلية أصول الدين والتربية
بجامعة أم درمان الإسلامية بالخرطوم

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درة، الأشراف خلف الجامع الأزهر الشريف

٣٩٣٠٨٤٧٠



لِبَابُ الإِشَارَاتِ وَالنَّبِيَّهِ

للإمام فخر الدين الرازي
المتوفى ٦٠٥ هـ

شيخ الاسلام ابن الخطيب محمد بن عمر
بن الحسين ، صاحب التكميل الكبير

هتفتيق

الدكتور أحمد حجازي السقا

أستاذ المشارك في كلية أصول الدين والتربية
بجامعة أم درمان الإسلامية بالخرطوم

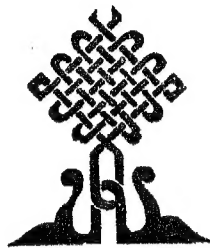
الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية

مستن محمد إيباى وأخوه محمد

٩ ش. الصناديقية . الأهراس . القاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



حقوق الطبع والنشر محفوظة للناس

الطبعة الأولى بمصر
م ١٩٨٦
مطبعة نشرتي
رقم الايداع ٤٦٢٦/١٩٨٦

— ٢ —

مؤلف الكتاب

شيخ الإسلام

محمد بن عمر بن الحسين

٥٤٤ — ٦٠٦ هـ

١١٤٩ — ١٢١٠ م

مؤلف هذا الكتاب ، من أئمة المسلمين العظام ، الذين قضوا أياما
ولياما في البحث والنظر في أصول الدين وفروعه ، ليبينوا للناس ما قدروا
على فهمه من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ

وقد ألف كتباً كثيرة نذكر منها :

الأربعين في أصول الدين — أساس التقديس في علم الكلام — شرح
عميون الحكمة — لباب الإشارات والتنبيهات — التفسير الكبير — المحصول
في علم الأصول — منافع الإمام الشافعي — المطالب العالمة من العلم الإلهي —
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين .

وقد عده بعض العلماء من الأئمة الذين يبعثهم الله على رأس كل مائة
سنة ، ليحدث لها أمر دينها . ولم يعده البعض من هؤلاء لأن الله لم يظهر على
يديهِ جديداً ولا تجديداً . وقالوا عنه ما يسوء ولا يسر ، كقولهم : « يورد
شبهه المخالفين في المذهب والدين ، على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد
مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوفاء » (١)

(١) لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ج ٤ ص ٢٨٨

وقد ولد في « الري » عام ٥٤٣ هـ أو ٥٤٤ في بيت علم وأدب وفضل ، فأبوه كان فقيها وخطيبا . وقد أنجب ولدين هما ركن الدين وفخر الدين . ويقال : إن « ركن الدين » كان يضايق أخاه ، فطلب أخاه من السلطان «خوارزم شاه» أن يعقله في أحد القلاع ، فاعتقله السلطان ومات في معتقله^(١) وبعد سنتين من موته ، مات المؤلف في « هراة » سنة ست وسبعمائة .

وقد اختلف الناس حول قيمة كتبه ، فمنهم من قال بأنه أتى فيها بما لم يسبق إليه^(٢) ومنهم من قال بأن « مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس »^(٣)

وقد شغل نفسه كثيرا بالكلام في علم الكلام . وأطال النفس في التأليف فيه . وأجاد وأفاد . وقد فاتقه فيه مسائل كثيرة لم ينتبه إليها ، وتعرض فيه لمسائل لم يوفق في عرضها ولا في التدليل عليها . ومن هذه المسائل :

١ — علم الله تعالى

لا خلاف بين المسلمين في أن الله متصف بالعلم ، ويعلم ما كان . ومن الخلاف بينهم في صفة العلم : علم ما في الغد . فمن قائل : إن الله يعلم الكلليات ولا يعلم الجزئيات . أي يعلم أن الماء مثلا إذا نزل على أرض جيدة ، سيكون من شأنها إنبات نبات ، ومن الماء والتراب سيكون دود وطيور ، كل على حجمه ، وإذا لم ينزل الماء ، لن يكون نبات ولا دود ولا طير . فإذا حدثت

(١) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٥ ابن أبي أصيبعة .

(٢) روضات الجنات ج ٤ ص ١٩١ — الخوانساري .

(٣) الوافي بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ الصفدي .

الأسباب ، تحدث النتائج . والله يعلم الكليات على ماهو المفهوم من هذا المثال . والقائلون بهذا القول يستدلون بقوله تعالى : « ولقد فتنا الذين من قبلهم ، فليعلمن الله الذين صدقوا ، وليعلمن الكاذبين » (العنكبوت ٣) فظاهر النص يدل على أنه لم يكن عالما بهم قبل الفتنة - وهذا علم جزئي - وإنما كان عالما بأن الخير والشر سيكونان ، وإذا حدث كذا ، سيكون كذا - وهذا علم كلي - والقائلون بهذا القول - وهم الجهمية إتباع جهم بن صفوان - كان يجب عليهم أن يبينوا مراد الله في قوله : « إن الله عنده علم الساعة ، وينزل الغيث ، ويعلم ما في الأرحام ، وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا ، وما تدرى نفس بأى أرض تموت . إن الله عليم خبير » (اقصان ٣٤) وفي قوله : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » (الأعراف ٥٩) وما شابه ذلك . ففى هذين النصين ما يدل بظاهره ، على أن الله يعلم ما يكون من قبل أن يكون - وهذا هو اللائق به سبحانه . وهذا هو الصواب - .

وإذا قلنا بأن الله يعلم ما في الغد ، يلزم على هذا القول : أن الله يعلم ما يحدث من « الإنسان » في الغد ، خيرا كان أو شرا . ولا بد أن يتحقق علمه تعالى ، وتحقق علمه يدل على أن الإنسان مجبور في الأزل ، لأن صفة العلم صفة قديمة . وإذا قلنا بأن الإنسان مجبور ، لعلم الله الأزل بأنه فاعل ما سيفعله ، فإن في القرآن آيات تدل على أن الله لا يؤثر في « الإنسان » ابتداء ، وإنما يؤثر في الإنسان ، بعد اختيار الإنسان لأفعاله ، وابتدائه بها .

ومن هذه الآيات : قوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الزمر ١٩) فقد بين أن الإنسان إذا بدء أولا ، بتغيير عادته ، يغير

الله له سلوكه المستقبل - وإذا لم يغير الإنسان أولاً ، فإن الله لا يغير له سلوكه في المستقبل ، أى أن علم الله يتغير بتغير عمل الإنسان - وعلى الإنسان أن يبدأ أولاً . وهذا القول وشبهه كثير ، يدل على أن الإنسان مخير ، وهو موافق لقوله : « فليعلمن الله الذين صدقوا » وعكس هذا المعنى وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله نجده في آيات كثيرة منها : الآيات التي تبين أن الله خالق آدم ليجمعه خليفة في الأرض ، وسواء عصى الأمر آدم أو لم يعص ، فإنه مخلوق للخلافة في الأرض . فعصيانه - وهو فعل - كان في علم الله من قبل أن يكون ، ولا بد أن يتحقق ، سواء أمر به ، أو لم يأمر به ، وسواء كان علم الله انكشاف بدون تأثير أو انكشاف بتأثير . أعنى أن آدم - عليه السلام - كان مجبوراً على فعله وكل أولاده مجبورون ، بقاء على صفة العلم . فماذا قال الإمام فخر الدين في حل هذه المشكلة ؟ - مع أنه يميل إلى القول بالجبر^(١) - وهو يعلم فيها قول الجبرية الذين ينفون اختيار الإنسان لأفعاله ، وقول المعزلة الذين ينفون الجبر عن الإنسان ، وقول الأشاعرة الذين يقولون بأن الإنسان ينسب إليه الفعل مجازاً والفاعل في الحقيقة هو الله ، كما ينسب لإنبات النبات إلى المطر مجازاً ، والمنبت في الحقيقة هو الله وحده . وقول الجهمية الذين ينفون علم الله بالأشياء قبل وقوعها .

ماذا قال ؟ أى أنه كان يجب عليه أن يرتب القضية على هذا النحو :

يذكر من القرآن : ١- آيات خالق آدم وعصيانه ٢ - وآيات حرية الإنسان

٣ - وآيات الجبر ٤ - وآيات تغير العلم ؛ لأن لها علاقة بآيات حرية الإنسان

٥ - وآيات العلم بما في الغد ؛ لأن لها علاقة بآيات الجبر . ثم يوفق بين

(١) أنظر المباحث الأربعة التي كتبناها في التقديم لكتاب القضاء

والقدر لفخر الدين الرازى - طبعة مستقلة عن المطالب العالية من العلم الإلهى .

الآيات كلها ليخرج برأى مقبول سالم عن المعارض . على طريقة التفسير الموضوعي فجههم وأتباعه لما نظروا في آيات تغير العلم ولم يفسروا بقية الآيات ، لم يقبل مذهبهم . والمعتزلة لما نظروا في آيات حرية الإنسان ولم يفسروا بقية الآيات ، نفر العوام عن مذهبهم . وأهل السنة لما نظروا في آيات الجبر ولم يفسروا بقية الآيات تحير العلماء في مذهبهم . ولا بد للمفسر من أن يلاحظ في بدء حديثه ارتباط علم الله بالاختيار أو بالجبر . كما يقول شارح العقائد النسفية : « إن العبد لو كان خالقاً لأفعاله ، لكان عالماً بتفاصيلها . ضرورة أن لم يباد الشيء بالقدرة أو الاختيار ، لا يكون إلا كذلك (١) »

ومشكلة « خالق القرآن » قد اختلف الناس فيها ، لأنها إما تابعة للجبر وإما تابعة للاختيار . فمن قال إن الله تعالى قدر كل شيء في « اللوح المحفوظ » من قبل أن يوجد شيئاً ، قال : إن القرآن قديم . وما حديثه عن غزوة بدر وغيرها إلا حكاية عما قدر في علم الله من قبل أن يكون . وأكد قدمه بأن القرآن كلام الله . والله موصوف بالكلام . والصفة قديمة مع الله في الأزل ، وهي غير منفكة عنه ولا منفصلة . ومن قال : إن الله تعالى لم يقدر في اللوح المحفوظ أي شيء . وإنما أراد وعلم أنه سيوجد الكائنات على ما هي عليه . ويحدث كل شيء ، في حينه ابتداءً ، قال : إن القرآن حادث ، كما أن الإنسان حادث ، أي أنه كما كان في إرادة الله وعلمه أنه سيخلق هذا الإنسان في هذا الوقت — ولما خلقه صار الإنسان حادثاً — كان في إرادته وعلمه أن سيوجد القرآن في هذا الوقت — ولما أوجده صار القرآن حادثاً — هذا مع استدلالهم بآيات من القرآن مثل : « ما يأتيهم من ذكر ربهم محدث » (الأنبياء ٢)

(١) شرح العقائد النسفية — نشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر .

وقال الأشعرى في تأويل هذه الآية : إن الذكر الحدث (١) هو النبي ﷺ وقال بعض الحنابلة : « القرآن بحروفه وأصواته قديم . وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً : الجلد والغلاف قديمان ، فضلاً عن المصحف » (٢) ورد المعزلة بقولهم إذا كان محمد قديماً . ومحمد ﷺ من مخلوقات الله ، ومخلوقاته حادثة . فالقرآن مثله لأنه قد وجد من بعد وجوده . وقال المعتزلة : أنتم أيها القائلون بقدم القرآن تعترفون بأن الله تكلم من قبل أن يخلق العالم . لأنه قادر على الكلام . وتعترفون بأنه ما يزال قادراً وما يزال متكلماً . وإذا أراد أن يكلم بشراً على طول الزمان فإنه سيكلمه إما بوحى أو من وراء حجاب أو بإرسال رسول . وسواء كلمه بواسطة أو بغير واسطة ؛ فإنه سينشئ كلاماً بكلمة « كن » في زمان ما . وعند انتهاء العالم سينخاطب العالم بالانتها . ومن بعد خلق آدم كلم آدم وكلم الأنبياء ، ومنهم موسى وداود وعيسى عليهم السلام . فلماذا يقولون على القرآن وحده : إنه هو القديم ؟

وعلماء أهل السنة يسلمون بتجدد المخلوقات - مع قولهم بقدم القرآن - وكان يجب على الإمام الرازى لأنه أكثر العلماء كلاماً في هذا الموضوع أن يزيل هذا التعناقض ، ولكنه لم يفعل . يقول الدكتور فتوح الله خليف : « أما صفات الأفعال كالخلق والرزق والإحياء والإماتة إلى ما لا يتناهى من الصفات المستعمدة من الأفعال ، فهي عبارة عن مجرد صدور هذه الآثار عن الله بقدرته . فلا معنى للخلق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته . ولا معنى

(١) الابانة في أصول الديانة .

(٢) المواقف للإيجى ج ٢

للرزق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بسبب لميصاله. وأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية مختلفون فيما بينهم حول قدم هذا النوع من الصفات وحدوثه. فيذهب الماتريدية إلى أن جميع أسماء الله تعالى وصفاته قديمة قائمة بذاته. لا هي ذاته ولا هي غيرها. لا فرق في ذلك عندهم بين صفة معنوية وصفة فعلية. فالله تعالى عالم بعلم، وعلمه صفة قديمة قائمة بذاته، ليست هي ذاته ولا غيرها. وهو أيضاً خالق بتخليق وتخليقه صفة له قديمة قائمة بذاته، ليست هي ذاته.

أما الأشاعرة فيفترقون بين صفات المعاني وصفات الفعل، ويذهبون إلى أن صفات المعاني صفات قديمة قائمة بذات الله. ليست هي ذاته ولا غيرها. أما صفات الفعل فهي عندهم - كما هي عند الرازي - صفات نسبية حادثة ومتجددة بتعدد الأفعال. فالخلق ليس إلا مجرد أمر نسبي أو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الخالق إلى المخلوق. إذ لا وجود في الحقيقة إلا للخالق والمخلوق. وما دام الخلق نسبة. والنسب لا تقدر إلا عند وجود المقتسمين، لزم من حدوث الخلق حدوث المخلوق. وكذلك الحال في جميع صفاته الفعلية (١)

ولقد حاول بعض الأشاعرة الذين سبقوا فخر الدين الرازي تضيق شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة والجماعة في صفات الأفعال. نذهب الباقلائي إلى التمييز بين وصف الله تعالى لذاته بهذه الصفات وبين فعله لهذه

(١) لوامع البيئات للرازي ص ٢٦ — طبع مكتبة الكليات الأزهرية .

الصفات « أما صفات الفعل : فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وإن كان وصفه لنفسه بذلك قديم » (١) .

أما الغزالي فإنه يلجأ إلى « أرسطو » فيستخدم معني القوة والفعل الأرسطيين ، لحل هذا الأشكال . فيقول : « وأما ما يشق له من الأفعال كالرازق والخالق ، فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا ؟

فقال قوم : هو صادق أزلا . إذ لو لم يصدق لكان انصفه بها موجهاً للتخير . وقال قوم : لا يصدق . إذ لا خلق في الأزل ، فكيف يكون خالقاً ؟ والكاشف للغطاء ، هذا : أن السيف في الغمد يسمى صارماً ، وعند حصول القطع به ، وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً بمعنيين مختلفين . فهو في الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل . فمعني تسمية السيف في الغمد صارماً : أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا تقصور في ذات السيف وحدته واستعداداته ، بل لأمر آخر وراء ذاته . فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل . فإن الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل . وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم ، لا يصدق في الأزل » (٢)

ولكن الرازي لا يتابع أصحابه في هذا الحل . لأن الخلق عنده لا يصدق على الله في الأزل ، لأن مفهوم الخلق لا يتقدر إلا عند وجود المخلوقين .

(١) التمهيد للباقلائي ص ٢٦٢ — ٢٦٣ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٧٣ .

إذ النسب لا حقة لا سابقة على وجود المنتسبين » (١) اهـ .

وعلى كلام الرازي هذا لا يتحقق وصف القدم على القرآن في الأزل ، لأن التشريعات التي تلزم المكافين ، هي موجودة فيه ، والمكلفون لم يخلوا بعد . وقد أردت بهذه الملاحظة عليه : أن أبين - على غير سبيل الاعتقاد ، لأني على مذهب السلف - أنه لم يحل كثيراً من المشكلات التي ترض لها بالكلام الطويل في أكثر من كتاب .

٢ - آراء المعتزلة بالحكم والميتشابه

عرض الإمام فخر الدين الرازي لآراء المعتزلة في أصول الدين ، وذكرها في أكثر من كتاب ورفض بعضها وقيل بعضها . وأخطأ في بيانه لها كما بينها المعتزلة على طريقة الحكم والميتشابه ومثال ذلك :

سؤال القبر ونعيمه أو عذابه :

المعتزلة كلهم لا يفكرون سؤال القبر ونعيمه أو عذابه ، وإنما يفكر بعضهم (٢) . وحجتهم في الإنكار مبنية على الحكم والميتشابه . فقد قالوا : إن الحكم في سؤال الإنسان ونعيمه أو عذابه هو قول الله تعالى : « يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها . وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون » (الفصل ١١١) وقوله تعالى : « يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ، ليروا أعمالهم . فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » (الزلزلة ٦-٨)

(١) ص ٨٤ - ٨٦ فخر الدين الرازي لفتح الله خليف .

(٢) شرح الأصول الخمسة للقااضي عبد الجبار بن أحمد .

أى فى يوم القيامة تكون رؤية الأعمال . ويلزم على رؤيتها فى القيامة أن لا تكون قد رؤيت فى القبر . هذا وشبهه هو المحكم - والمحكم هو الذى يلدون له معنى واحد ، يفهمه العامى والعالم ولا يختلف الناس فى المراد منه . والمعشابه هو الذى يكون له معنيين اثنان ، أحدهما على الحقيقة وثانيهما على المجاز -

ويقول هؤلاء المنكرون : إن آيات القرآن التى يستدل بها المثبتون لما فى القبر هى آيات متشابهات والمثبتون لا يردونها إلى المحكم . وإذا ردوها إلى المحكم فإنها لا تدل على شئ فى القبر . وهى :

١ - قوله تعالى فى حق آل فرعون : « النار يعرضون عليهم غدواً وعشياً » . ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » (غافر ٤٦) يقول الإمام فخر الدين : احتج أصحابنا بهذه الآية على إثبات عذاب القبر . قالوا : الآية تقتضى عرض النار عليهم غدواً وعشياً . وليس المراد منه يوم القيامة ، لأنه قال : « ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وليس المراد منه أيضاً : الدنيا ؛ لأن عرض النار عليهم غدواً وعشياً ما كان حاصله فى الدنيا . فثبت : أن هذا العرض إنما حصل بعد الموت وقبل يوم القيامة . وذلك يدل على إثبات عذاب القبر فى حق هؤلاء ، وإذا ثبت فى حقهم ، ثبت فى حق غيرهم ، لأنه لا قائل بالفروق^(١) هذا نص كلامه على الإثبات .

ثم قال : « فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من عرض النار عليهم غدواً وعشياً : عرض النصائح عليهم فى الدنيا ؟ لأن أهل الدين إذا ذكروا لهم الترغيب والترهيب وخرقوهم بذاب الله ، فقد عرضوا عليهم النار .

(١) التفسير الكبير فى سورة غافر ٤٦ .

ثم نقول: في الآية ما يمنع من حملها على عذاب القبر، وبيانها من وجهين... إلخ». وهو قد جانبه الصواب في قوله إن النصائح تقوم مقام النار، لأن الإعراض عنها هو السبب في عرضهم على النار، لأن كلمة «النار» في قوله «النار يعرضون عليها» هي موضع الإشكال في النص. ولا بد من تفسيرها بمذاب واقع. وهي تحتل معنيين: إما النار على الحقيقة وهي التي لها لهب ودخان، وإما النار على المجاز. بمعنى آلام النفس في الدنيا وآلام الجسد. وإن كان المراد من «النار» النار الحقيقية، تكون الآية نصا في عذاب القبر، وإن كان المراد من النار النار على المجاز، لا تكون الآية نصا في عذاب القبر. ولاحتمالها معنيين تكون من المنشابه الذي يرد إلى الحكم.

وقد جاء في القرآن الكريم أن الله أخذ آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات، وأرسل عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم. آيات مفصلات. وكل هذا عذاب. والعذاب من النيران. فإذا أطلق عرضهم على النار غدوا وعشيا، على ما حصل لهم من عذاب السنين ونقص الثمرات، فإن هذا سائغ في اللغة^(١). فقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «السفر قطعة من العذاب»

(١) قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوما غضب الله عليهم. قد يئسوا من الآخرة»، كما يئس الكفار من أصحاب القبور. قال فخر الدين الرازي في تفسيره، قال قتائل «يعنى الأحياء من الكفار يئسوا من الأصوات» يريد هذا القائل أن يقول: الحى الكافر لا يرجو نفعا في الآخرة، كما لا يرجو الحى نفعا من الميت. وعلى هذا الراى لا تكون الآية نصا في عذاب القبر أو نعيمه وقوله تعالى: «يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة» حكى الرازي في تفسيره رأى معناه: أن الله يلهم المؤمنين قول الحق في الدنيا ويثبتهم عليه، ولو أصابتهم شدائد أمام الولاة والسلاطين الظلمة، فإن الله يثبتهم على قول الحق ويربط على قلوبهم. ويقول ما نصه «وفي الآية قول آخر وهو القول المشهور أن هذه الآية وردت في سؤال الملكين في القبر» أى أن النص متشابه غير محكم، والتأويل سائغ في اللغة.

وفي رواية - كما بلغني - « من النار » وورد عنه : « فمن قضيت له بحق أخيه فإنما هي قطعة من النار » وفي القرآن الكريم : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا ، وسيصلون سعيراً » (النساء : ١٠) وهم لم يأكلوا نارا ، بل أكلوا طعاما وشربوا ماء ، اشتروها بمال اليتيم وما أكلوه هو الذي سيؤدى بهم إلى النار ، لا أنهم أكلوا على الحقيقة نارا . وفي كلام العرب : إن العشق داء ، والحب نار ، والكراهة آلام وأمراض . فقد استعملوا اللفظ على غير ما وضع له في أصل اللغة . وفي الحديث « فإن الغلول نار ونار »

وعلى ذلك « فالغار بعرضون عليها » نص متشابه يحتمل الغار الحقيقية في القبر ، ويحتمل الكفاية عن المصائب التي لحقت بهم قبل الموت من السفين ونقص الثمرات . وإذا رد إلى الحكم وهو « يومئذ يصدر الناس أشتاتا ، ليروا أعمالهم » وشبهه ؛ يكون المعنى الكنائى هو المتفق مع الحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى .

ولئن قيل لهم : إن عذاب القبر أو نعيمه ثابت بأحاديث مروية عن رسول الله ﷺ يردون بأنها أحاديث آحاد . والمثبت للعذاب أو للنعيم لا يأخذ بالآحاد في إثبات عقائد (١) .

ومعلوم أن المجاز موجود في اللغة العربية . ومن ذلك :

يا أيها الملك الذي ملك الورى	فمدت لدولته العباد عبيداً
كم غارة شعواء حين شهادتها	أعطيت فيها النصر والتأييدا
في نارها . كنت « الخليل » وإنما	عند التماس حديدها « داودا »

(١) الفتاوى للشيخ شلتوت

— مسألة نزول المسيح عيسى عليه السلام —

ومعلوم أن النار ليست فاراً على الحقيقة .

ومن ذلك :

يا أمة الأشواق هل من مسعد يرجى لدفع حوادث الأشواق ؟
أم هل لنار تلهي من مطفى ؟ أم هل لفيض مداامي من واق ؟
أم هل لكسر حشاشني من جابر ؟ أم هل لداء صبايبي من واق ؟
أم هل لأول لوعتي من آخر ؟ أم هل لذهاب مهجتي من باق ؟
أم هل لعهد الملتقى من موعد ؟ فلقد وهى جلدى وشق وثاقي

هذه وجهة نظرهم بالحكم والمتشابه^(١) . فهل عرضها الإمام فخر الدين

هكذا ؟

٢ — قوله تعالى : « ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت ، والملائكة باسطوا أيديهم ، أخرجوا أنفسكم . اليوم تجزون عذاب الهون » (الأنعام ٩٣) هذا النص يسقط به على عذاب القبر ، إذا ابتداء الكلام باليوم تجزون . أي اليوم الذي فيه خرجت الروح من الجسد . وإذا كان المعنى أخرجوا أنفسكم اليوم ، أي أجلكم الآن في هذا اليوم وهذه الساعة رغم أنفسكم ، بحيث إذا أردتم التأخير لا تقدرون عليه . يكون الكلام جارياً مجرى التهديد ، ولا يكون نصاً في عذاب القبر ؛ لا ابتداء الكلام به « تجزون عذاب الهون » أي في الآخرة بسبب ما حصل منكم في الدنيا . وعلى هذين التفسيرين خرجت الآية من الحكم إلى المتشابه . وعلى أن المراد منها « اليوم تجزون » أي بمد خروج الروح مباشرة فهي متشابهة أيضاً . لأن اليوم قد يراد به يوم القيامة .

(١) انظر كتاب : شرح الارشاد . لأبي بكر بن ميمون القرطبي
نشر مكتبة الانجلو المصرية ١٦٥ شارع محمد فريد بالقاهرة
والارشاد كتاب الفه الامام الجويني في علم الكلام .

أى فى اليوم المعروف والمعهود يستجزون. وقد يراد به يوم القبر فإذا كان المراد به اليوم الذى فيه خرجت الروح وهو يوم القبر، فله معنى يبعده عن أن يكون مثبتا لعذاب فى القبر وهو: أن الروح إذا فارقت البدن فإن المدة من حين فراقها إلى يوم القيامة تكون مدة قليلة جداً، كأنها يوم أو بعض يوم، فلقصر المدة هرب باليوم ويريد به القيامة لا القبر، كما فى حديث النبى ﷺ: «من مات فقد قامت قيامته». وكما روى عن أهل الكهف أنهم قالوا: «لبثنا يوماً أو بعض يوم» (الكهف ١٩) وعن الذى مات مئة عام أنه قال: «لبثت يوماً أو بعض يوم» (البقرة ٢٥٩) وعن الكفار أنهم قالوا يوم القيامة: «لبثنا يوم أو بعض يوم» (المؤمنون ١١٢) أى لم يحس أحدهم بشئ فى القبر.

٣ — قوله تعالى عن قوم نوح عليه السلام: «أغرقوا فأدخلوا ناراً» (نوح ٢٥) هو نص متشابه، يحتمل أن الدخول بعد الفرق مباشرة — وعلى هذا الاحتمال يثبت عذاب القبر — ويحتمل أن الدخول فى القيامة، لأن المدة من الفرق إلى القيامة لا يحس بها الميت — سواء كان مؤمناً أو كافراً — فكأنه إذ قام فى القيامة، كأنه دخل النار بعد الفرق، لعدم الإحساس بالمدة. كان يجب على الإمام فخر الدين أن يعرض الآراء بالمحكم والمتشابه؛ ثم يرد عليها إذا شاء الرد. والرد ميسور وسهل عنده.

والذى دعا المستقلة إلى إعمال الفكر والنظر، ودفعهم إلى تحكيم العقل^(١) هو المحكم والمتشابه فى القرآن الكريم. قالوا: إن أحد

(١) يقول الامام القرطبى فى تفسيره: «العقل عمدة التكليف وبه يعرف الله ويفهم كلامه، ويوصل الى نعيمه وتصديق رسله الا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد، بعثت الرسل، وأنزلت الكتب. فمثال الشرع الشمس، ومثال العقل العين... الخ» (الاسراء — ولقد كرمنا بنى آدم).

معني التشابه ، متعارض في الظاهر مع معنى الحكم ، ولابد من التوفيق بين النصوص ليسلم القرآن من موهم التعارض . وقد ظن بعض الناس أن المعتزلة يقدمون العقل على النص ، وهذا ليس مذهبهم ، فإنهم يقدمون النص ثم إذا وجدوا الحكم والتشابه ، أعمالوا العقل ، للتوفيق . وذلك ليسلم القرآن من موهم التعارض . فالنص أولا والعقل ثانياً في قولهم بالحكم والتشابه .

٣ - استخدام الفلسفة في فقه الشريعة

أراد الإمام فخر الدين أن يدخل مصطلحات الفلاسفة في فقه الشريعة ، ليقوم بها إلى نصرته رأى ، أو عدم رأى . ولم يقيس له ذلك . ومثال ذلك : يقول في مناظرته مع « الرضى النيسابورى » حول حق الوكيل بالبيع : « الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش . والدليل عليه : أن التوكيل بالبيع لا يتناول هذا البيع ، لا بافظة ولا بعمناه ، فوجب أن لا يصح هذا البيع . إنما قلنا : إن التوكيل لا يتناول هذا البيع لأنه وكلة بالبيع والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع . أما أنه وكلة بالبيع فظاهر ، وأما أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع ، فلأن معنى البيع مفهوماً مشترك بين البيع بضمن المثل ، وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له ... إلخ »

يقول الدكتور فتح الله خليف في التعليق على هذا النص : « هكذا يعالج الرازى مسائل الفقه وكأنها مسائل عقلية مجردة ، ويتناولها كما يتناول موضوعات الكلام والفلسفة . يلجأ إلى القسمة المنطقية حين يقسم دلالة اللفظ ويحصرها في دلالاته اللفظية والمعنوية . ويلجأ إلى التفرقة بين الجنس

والفصل ، حين يقول : « إن ما به المشاركة مغاير لما به المباينة » ولعل هذه السبل الوعرة التي سلكها « الرازي » في معالجة مسائل الفقه ، تفسر لنا لم لم يأخذ فقهاء الشافعية بتفسيره للآيات التي تتعلق بمسائل الفقه والتي عالجها في تفسيره الكبير المسمى بمفتاح الغيب بنفس الروح (١) « اهـ

وكان يجب على الرازي — في نظرنا — أن يقول هكذا : الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش . والدليل عليه : أن الموكل والوكيل هما من المسلمين المأمورين بلا ضرر ولا ضرار في الإسلام ، من قوله تعالى : « ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون . . . إلخ » فهو قد وكله على حدود ما نصت عليه الشريعة ، وهو وكيل على نفس النصوص ، ولو لم ينص عليها حال التوكيل ، لأنها معلومة من الدين بالضرورة ، والمعروف عرفا كالمشروط شرطا . ألا ترى أنه لو وكله بالبيع المطلق ، فإنه لا يبيع له أمه أو أباه ، ولو وكله بأن يزوجه امرأة ، فزوجه كافرة أو مسلمة فاسقة أو كتابية فاسقة فإن الزواج لا يصح ولا يتم . لأن الإسلام يمنع من الكافة بقوله : « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » (الممتحنة ١٠) ويمنع من الفاسقة بقوله : « محصنات غير مسافحات » (النساء ٢٥) وبقوله : « والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم . إذا آتيتهم من أجورهم محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان » (المائدة ٥)

هذا الكتاب

وقد طبع هذا الكتاب على مخطوطه لا نظير لها - كما بلغني - خُطت سنة ٦٢٣ هـ من كتب المرحوم الشيخ طاهر أفندي الجزائري الدمشقي . وطبع في سنة ١٣٢٦ هـ في مطبعة السعادة بالقاهرة . وقد اعتدنا بإخراجه ، وتركنا التعليق الكثير ، عليه ، لأن المؤلف شرح كثيرا من مسائله في كتابه القيم المسمى : « المطالب العالية من العلم الإلهي ^(١) » وفي كتابه « شرح عيون الحكمة ^(٢) »

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين .

د/ أحمد حجازي السقا

الأستاذ المشارك بكلية أصول الدين
والتربية — جامعة أم درمان الإسلامية
١٩٨٧/١٠/٢٠ م

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي — ٩ أجزاء في ٣ مجلدات —
نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة .
(٢) عيون الحكمة تأليف ابن سينا — نشر الأنجلو .

بسم الله الرحمن الرحيم

قال مولانا الإمام الكبير . العلامة نجر الملة والدين . أفضل المتقدمين
والمؤخرين . أستاذ البشر : محمد بن عمر ، الرازي - قدس الله روحه ، ونور
ضريحه - : هذا « لباب كتاب الإشارات » هديته بالتماس بعض السادات
والتكلايف على رب الأرض والسموات .

المنظريات

النهج الاول

في
التركيب النظرى

إشارة : الفكر ترتيب أمور معلومة ، ليتأدى منها إلى أن يصير الجهول معلوماً . وذلك الترتيب قد يكون صواباً ، وقد لا يكون ، والتمييز بينهما ليس ببديهي . فلا بد من قانون يفيد ذلك التمييز . وهو المنطق .

إشارة : تكوين المركب لا يمكن إلا عند معرفة مفرداته ، لكن لا مطلقاً . بل من حيث هي مستعدة لقبول ذلك التركيب . فلذلك يجب على المنطقى أن يبحث عن المفردات . لكن لا بتمامها . كما في « قاطيفورياس » بل من حيث هي مستعدة لذلك التركيب . كما في « إيساغوجى »

إشارة : الجهول في مقابلة المعلوم . فكما أن الشئ إما أن يعلم تصوراً فقط ، وإما أن يعلم تصديقاً . فكذلك قد يجعل تصوراً ، وقد يجعل تصديقاً ، وقد سموا ما يوصل إلى التصور المطلوب : قولاً شارحاً - وهو الحد والرسم والمثال - والموصل إلى التصديق المطلوب : حجة - وهو القياس والاستقراء والتمثيل -

إشارة : اللفظ إما أن يعتبر من حيث إنه يدل على تمام مسماه - وهو المطابقة - أو على جزء مسماه ، من حيث إنه جزء - وهو القضمن - أو على ما يكون خارجاً عن مسماه ، لازماً له في الذهن - وهو الإلتزام -

إشارة : إذا قلنا : ج ب ، فلا نعى به أن حقيقة الجيم ، هي حقيقة الهاء ، بل نعى به : أنه يصدق عليه . سواء كان الجيم هو الهاء ، أو ليس .

إشارة : المفرد هو الدال الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلاً ، حين هو جزءه . والمركب ما يخالف ذلك . والمفرد إما أن لا يكون مفهومه مستقلاً بالمفهومية - وهو الأداة - أو يكون مستقلاً بالمفهومية - وهو إما أن يدل على الزمان المعين لحصوله فيه - وهو الكلمة - أو لا يدل - وهو الاسم - والمركب إما أن يكون تام الدلالة . وهو الذي تركيب من اسمين ، أو اسم وكلمة . وإما أن يكون ناقص الدلالة ، وهو الذي تركيب من اسم وأداة .

إشارة : الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة ، وأما الذي لا يكون كذلك : هو الكلي . سواء كانت الشركة حاصلة بالفعل أو لم تكن . لكنها ممكنة الحصول . أو لم تكن الشركة حاصلة بالفعل ولا ممكنة الحصول ، لكن ذلك الامتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ .

إشارة : المنطقيون خصصوا اسم الذاتى بجزء الماهية . فالبسيط لا ذاتى له على هذا الاصطلاح . فلماذا السبب قالوا : الذاتى هو الذى لا يمكن تصور الماهية إلا بعد تصوره ، وأما الذى يكون خارجاً عن الماهية : فإما أن يكون لازماً للماهية أو للشخصية ، أو لا للماهية ولا للشخصية . أما لازم الماهية فقد يكون بوسط وقد يكون بغير وسط . ذلوا كان الكل بوسط لزوم التسلسل وهو محال . وبقتدير التسليم فالمطلوب حاصل لأن استلزام كل واحد منها لما يليه : لا يكون بوسط . وزعموا : أن اللازم بغير وسط ، لا بد وأن يكون بين الثبوت ، وأما لازم الشخصية فهو ما يلزم الشئ . في وجوده ، ويفارقه في الوهم . كسواد الحبشى . وأما الذى لا يلزم الماهية ولا الشخصية ، فقد يكون سريع الزوال : كغضب الخليم ، وقد يكون بطيء الزوال كغضب الغضوب .

إشارة : وقد يطلق المنطقيون لفظ الذاتى على معنى آخر ، وهو كل وصف خارج عن الماهية ، يلحق الماهية بسبب أسر ، أعم منها . كالحق الحركة للأبيض ، أو بسبب أمر أخص منها ، كالحق الضحك للحيوان . سواء كان ذلك الوصف أعم أو مساوياً أو أخص .

إشارة : المقول فى جواب ما هو ؟ مجموع أجزاء الشئ لا الجزء الذى به يشارك غيره . لأن الشئ إنما هو هو ، لا بما به يشارك غيره فقط . وإلا لكان هو غيره ، بل به وبما يمتاز به عن غيره .

إشارة : المسؤل عنه بما هو ؟ إن كان شخصاً كان الجواب ذكر جميع أجزاء الماهية وهذا يسمى جواب ما هو ؟ بحسب الخصوصية فقط . وإن كان المسؤل عنه أشخاصاً كثيرين مختلفين ، فملك الأشخاص إما أن يكون كل واحد منها مخالفاً للآخر بالماهية أو لا يكون . فإن كان كل واحد منها مخالفاً للآخر بالماهية ، فهما إن لم يكن بينهما قدو مشترك من الذاتيات ، لم يمكن أن يذكر هناك جواب ما هو بحسب الشراكة . وإن كان بينهما قدر مشترك من الذاتيات ، كان الجواب أن يذكر مجموع ما بينهما من الذاتيات المشتركة ، مع إلغاء الكل واحد من الذاتيات على الخصوص . وإن لم يكن بين تلك الأشخاص مخالفة بالماهية ، كان تمام الكل واحد منها من الذاتى مشتركاً بينه وبين غيره . إذ لو كان لكل واحد منها ذاتى ليس لغيره لكان هو مخالفاً لذلك الغير بشئ من الذاتيات . لسكنا قرضنا أنه ليس كذلك . هذا خلف . وإذا كان تمام ماهية كل واحد منها مشتركاً بينه وبين غيره ، لاجرم كان ذلك جواب ما هو ؟ بحسب الشراكة والخصوصية معاً .

إشارة : الكلى المقول فى جواب ما هو ؟ إما أن يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالماهية - وهو الجنس - أو بالعدد فقط - وهو النوع الحقيقى - وقد يقال : لفظ النوع على كل واحد من الحقائق المختلفة التى تحت الجنس .

واعلم : أن النوع مقول على هذين المفهومين بالاشتراك . لأن النوع بالمعنى الأول لا يمكن أن يكون جنساً ، ولا يجب أن يكون تحت جنس . وبالمعنى الثانى يمكن أن يكون جنساً ، ويجب أن يكون تحت جنس . وأيضاً : ليس بينهما عموم وخصوص . لأن الجنس المتوسط نوع إضافى لا حقيقى ، وكل واحد من الماهيات البسيطة نوع حقيقى لا إضافى . إذ لو كان إضافياً لكان تحت جنس . فيكون مركباً ، لا بسيطاً .

إشارة : الأجناس قد تترتب متصاعدة ، والأنواع مجازلة . ويجب أن تنتهى . فأما إلى ماذا تنتهى فى التصاعد ، أو فى التنازل ؟ وما المقوسطات بين الطرفين ؟ فليس بمآله على المنطقى .

إشارة : الماهيتان إذا اشتركتا فى بعض الذاتيات ، وامتازت إحداهما عن الأخرى من الذاتيات . فتمام ما به الاشتراك هو الجنس ، وتمام ما به الامتياز هو الفصل . فالجنس هو كمال الجزء المشترك ، والفصل هو كمال الجزء المميز . فأما إن لم تشترك الماهيتان إلا فى الشئية ، كان الامتياز بتمام الماهية . لأن الشئية صفة عرضية لا ذاتية . فهما جواب أى شئ : هو بعينه جواب ما هو ؟

إشارة : الفصل قد يكون فصلاً للنوع الأخير ، كالتناطى للإنسان .

وقد يكون للنوع المتوسط ، فيكون فصلا لجنس النوع الذى تحته ، كالحساس فإنه فصل للحيوان وفصل جنس الإنسان ، وكل فصل فإنه بالقياس إلى النوع الذى هو فصوله : مقوم ، وبالقياس إلى جنس ذلك النوع : مقسم .

إشارة : كل وصف خارج عن الماهية ، سواء كان لازماً أو مفارقاً ؛ فإن اعتبر من حيث إنه مختص بواحد وليس لغيره ، فهو خاصة سواء كان ذلك نوعاً أخيراً أو غير أخير ، وسواء عم الجميع أو لم يعم . وإن اعتبر من حيث إنه موجود فى غيره فهو عرض عام . سواء عم جميع آحاد تلك الكليات أو لم يعمها . وأفضل الخواص : ما حصل لجميع آحاد الماهية فى جميع الأوقات ، وكان بين الثبوت ؛ لأن على هذا التقدير يكون رسماً ناقصاً .

إشارة : ظهر لك أن الكليات خمسة : الجنس ، والفصل ، والنوع ، والخاصة ، والعرض العام . فالجنس هو السكى المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو ؟ والفصل : هو السكى الذى يحمل على الشئ . فى جواب أى شئ هو فى جوهره ؟ وأنا أقول : الجنس : هو كمال الجزء المشترك ، والفصل : هو كمال الجزء المميز . وأما النوع الحقيقى : فهو السكى الذى يكون مقولاً على أشياء غير مختلفة الماهية فى جواب ما هو ؟ والنوع الإضافى : هو كلى يحمل عليه وعلى غيره الجنس حملاً ذاتياً . والخاصة : كلية مقولة على ما تحت حقيقة واحدة ، قولاً غير ذاتى والعرض العام : كلى يقال على ما تحت حقائق مختلفة ، قولاً غير ذاتى .

إشارة : الحد هو القول الدال على ماهية الشئ . والماهية إن كانت بسيطة لا يمكن تعريفها بأجزائها ، وإن كانت مركبة كان تعريفها بذكر

جميع أجزائها . ثم المركب قد يكون مركباً لا من الجنس والفصل ، كتركيب العشرة من الوحدات . وقد يكون مركباً منهما . وحينئذ لا يمكن تعريفه إلا بذكر جنسه وفصله .

واعلم : أن المطلوب من الحد . إن كان هو العرفان التام : لم يحصل ذلك إلا بذكر جميع الأجزاء . إما بالمطابقة أو بالتضمن ، وإن كان هو مجرد التمييز : كفى فيه ذكر الفصل الأخير .

إشارة : الحد الذاتي يكون المطلوب منه ذكر ماهية الشيء كما هي . لا يحتمل الإطناب والإيجاز . لأن مجموع أجزاء الشيء لا يحتمل الزيادة والنقصان . ثم الأولى أن يذكر الجنس القريب أولاً . لأنه يدل بالتضمن على الأجناس البعيدة ، ثم يردف الجنس القريب بكل ماله من الفصول .

إشارة : منهم من خد الحد بأنه : قول وجيز - كذا وكذا - وهذا التعريف خطأ ، لما بينا : أن ماهية الشيء لا تحتمل الإطناب والإيجاز .

إشارة : وأما تعريف الشيء بالخاصة المساوية اللازمة البينة : فهو الرسم الناقص ، فإن ذكر الجنس للقريب أولاً ، ثم أقيمت الخاصة مقام الفصل : فهو الرسم القام . كقولك : الإنسان حيوان ضاحك .

إشارة : يجب الاحتراز في الحدود ، عن الألفاظ الغريبة والمجازية والمستعارة والوحشية . فإن اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب له ، فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة ، فليدل على ما يراد به . ثم ليستعمل . ويجب الاحتراز في التعريفات عن تعريف الشيء بما هو مثله في المعرفة والجمالة ،

وبما هو أخفى منه ، وعن تعريف الشيء بنفسه ، وعن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به . سواء كان ذلك بمرتبة واحدة ، بقولك السكيفية : ما بها تقع المشابهة ؛ ثم تقول : المشابهة اتفاق في السكيفية . أو بمراتب ، كقولك : الاثنان زوج أول ثم تقول : الزوج عدد منقسم بمساويين . ثم تقول : المتساويان هما الشيئان اللذان كل واحد منهما مطابق للآخر ثم تقول : الشيئان هما الاثنان .

واعلم : أن التكرير قد يكون في محل للضرورة ، وقد يكون في محل الحاجة ، وقد يكون لافي محل الضرورة ، ولا في محل الحاجة . أما الذي في محل الضرورة فهو تعريف الإضافيات . كقولك : الأب حيوان ، يولد آخر من نوعه من نطفته ، من حيث هو كذلك : فقولك من حيث هو كذلك تكرر واسكنه لا بد منه . فإنك ما لم تذكره لم يصير الحد الذي ذكرته تعريفاً لعلك الإضافة . وأما الذي في محل الحاجة : كما إذا قيل : ما الأنف الأفتس ؟ فإن تعريفه لا يتأتى إلا بذكر الأنف ، وذكر الأفتس ، لأن الأفتس ليس عبارة عن مطلق المقعر ، وإنما كانت الساق العميقة فطساء ، بل هو اسم للأنف العميقة ، فلا جرم يجب ذكر الأنف في تعريف الأنف الأفتس . مرة أخرى . فهذا التكرير إنما لزم لأن السائل يسأل عن الأنف الأفتس . ولو أنه سأل عن الأفتس وحده ، لما احتجنا إلى هذا التكرير

وأما التكرير الذي لا يكون في محل الحاجة ، ولا في محل الضرورة ، فيجب الاحتراز عنه وهو مثل أن يقال : الإنسان حيوان جسماني ناطق ، فإن الحيوان تضمن الدلالة على الجسم فيكون ذكره بعد ذكر الحيوان تكرر

إشارة : إن « فرفوريوس » رأى أن « أرسطاطاليس » قال : الجنس هو الكلى المقول على اثنين مختلفين بالنوع « ثم قال : النوع هو الذى يقال عليه وعلى غيره الجنس » فظنه بياناً دورياً ، ثم لحسن ظنه به « أرسطاطاليس » قال : « الإضافيات لا سبيل إلى تعريفها إلا بالبيان الدورى . ثم احتج عليه . بأن الإضافيين يعلمان معاً ، فوجب أن يكون كل واحد منهما معرفاً للآخر » واعلم أن هذا خطأ لأن الحكيم الأول عرف الجنس بالنوع الحقيقى ، و يعرف النوع الحقيقى بالجنس ، بل عرف النوع الإضافى بالجنس . فانقضى الدور . وأما قوله : « الإضافيان يعلمان معاً » فهذا ما لا يدل على قوله ، بل يبطله . لأن المعرفة لا بد وأن يعلم سابقاً . والإضافيان يعلمان معاً . وألمع ، لا يكون قبل . وأما أنه كيف يمكن تعريف الإضافيات فقد بيناه فيما قبل .

النهج الثاني في التركيب الخبري

إشارة : الخبر : هو الذى يقال لقائله : إنه صادق فيما قاله ، أو كاذب .
وأقول : معناه : أن الخبر هو الذى يخبر عنه بأنه صادق أو كاذب . فقوله :
الخبر هو الذى يخبر عنه : تعريف الشئ ، بنفسه . وأما الصديق : فهو الخبر
المطابق للخبر عنه ، فاستعماله فى تعريف الخبر يكون دوراً . فبعد مبالغة
الشمخ فى التعذير عن هذين الأسرين ، كيف وقع فيهما فى الحال ؟ وأصناف
الخبر ثلاثة : أولها : الحلى وهو الذى يقال فيه : إن كذا كذا ، أو ليس كذا .
والثانى والثالث : هو الشرطى . وهو أن يكون للتأليف فيه بين الخبرين ،
قد أخرج كل واحد منهما عن خبرته ، ثم حكم على أحدهما بأن الآخر يلزمه .
وهو الشرطى المتصل ، أو بأن الآخر يعانده . وهو الشرطى المنفصل ، مثال
المتصل : قولك : إن كان هذا إنساناً ، كان حيواناً . فإنه لولا حروف الشرط
والجزاء ، لكان كل واحد من قولك : هذا إنسان . هذا حيوان : خبراً
بنفسه ، ومثال المنفصل : العدد إما زوج وإما فرد .

إشارة : الإيجاب الحلى مثل قولك : الإنسان حيوان . وللنائب مثل
قولك : الإنسان ليس بحجر . والإيجاب المتصل مثل قولك : إن كانت
الشمس طالعة ، فالنهار موجود . أى إذا فرض الأول منهما مقروناً به حرف
الشرط - ويسمى المقدم - لزمه التالى المقرون به حرف الجزاء - ويسمى التالى -

أو صحبه من غير زيادة شئ آخر . والسلب المتصل : هو ما يسلب هذا
اللازم أو الصحبة ، كقولك : ليس إذا كانت الشمس طالعة ، فالليل موجود .
والإيجاب المنفصل ، كقولك : العدد إما زوج وإما فرد . ومعناه : إثبات
العناد بينهما . والسلب المنفصل : هو ما يسلب هذا العناد ، كقولك : ليس
إما أن يكون الإنسان حيواناً ، وإما أبيض .

إشارة : موضوع القضية الجلمية ، إن كان شخصاً معيناً ، سميت القضية :
مخصوصة . موجبة كانت أو سالبة ، كقولك : زيد كاتب ، زيد ليس
بكاتب . وإن كان كلياً ، لكنه لم يبين فيه كمية الحكم ، سميت : مهمله .
موجبة كانت أو سالبة ، كقولك : الإنسان في خسر ، الإنسان ليس في
خسر . وأما إن كانت كمية الحكم مبينة ، فلما أن تبين أن الحكم ثابت
لكل آحاد الموضوع ، أو تبين أنه ثابت لبعض آحاده وعلى التقديرين فلما
أن تكون موجبة أو سالبة . فهذه الأقسام أربعة - وهى المسماة بالمحصورات
الأربع - فالموجبة السكلمية ، كقولك : كل إنسان حيوان . والسالبة السكلمية ،
كقولك : لاشئ من الناس بحجر . والموجبة الجزئية ، كقولك : بعض
الحيوان إنسان . والسالبة الجزئية ، كقولك : ليس كل ، ليس بعض ،
بعض ليس

إشارة : إن كان الألف واللام يفيد العموم ، فلا مهمل في لغة العرب .
ولكن ليس هذا بحثاً منطقياً ، بل لغوياً . وأيضاً : قد يستعمل في لغة العرب
الألف واللام ، لتمين الماهية ، لا للعموم . ألا ترى أنك قد تقول : الإنسان
عام ونوع ولا تقول : كل إنسان عام ونوع . وتقول : الإنسان هو الضحك

ولا نقول : كل إنسان هو الضحاك . وقد يدل بالألف واللام أيضاً على الممهود السابق ، وحينئذ تكون القضية منحصصة .

إشارة : اللفظ الحاصر يسمى سوراً . مثل : كل ، وبعض ، ولا كل ، ولا بعض . وما يجري هذا الجرى . مثل : طرا ، وأجمعين . ومثل : « هيج » بالفارسية في الكلى السالب .

إشارة : المهمل لا يفيد العموم مثل : قولك : الإنسان كذا . لأن قولك : الإنسان لا يفيد إلا الماهية . والماهية لا تقتضى العموم ، وإلا لم يكن الإنسان الواحد مثلاً إنساناً . لكنها لا بد وأن تصدق جزئية . فإذا صدق الجزئية معلوم ، وصدق الكلية مجهول . فطرحنا المجهول وأخذنا المعلوم . فلا جرم قلنا : المهمل في قوة الجزئية .

واعلم : أن كون القضية جزئية الصدق ، لا يمنع مع ذلك أن تكون كلية للصدق . فليس إذا حكم على البعض بحكم ، وجب من ذلك أن يكون الباقي بالخلاف . فالمهمل — وإن كان بصريحه في قوة الجزئية — فلا مانع أن يصدق كلياً .

إشارة : الشرطيات أيضاً قد يوجد فيها إهمال وحصر . مثل : قولك : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . ودائماً : العدد إما أن يكون زوجاً أو فرداً : فقد حصرت الحصر الكلى الموجب . وإذا قلت : ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة ، فالليل موجود . أو ليس البتة إما أن تكون الشمس طالعة ، ولما أن يكون النهار موجوداً : فقد حصرت الحصر الكلى السالب . وإذا قلت : قد يكون إذا كانت الشمس طالعة ، فالسما مقفيمة .

وقد يكون إما أن يكون في الدار زيد أو عمرو : كان ذلك إيجاباً جزئياً .
وإذا قلت : ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسواء مصحية ، وليس دائماً
ما أن يكون الحى صمراوية أو دموية : كان ذلك جزئياً سالباً .

إشارة : قد عرفت أن الشرطية لا بد وأن تكون مركبة من قضيتين .
والقضايا إما شرطية أو حملية . فالشرطيات إن كانت مركبة من شرطيتين
لم يتسلسل ، بل لا بد وأن يفتى بالآخرة إلى شرطيات غير مركبة من
الشرطيات ، فيكون بالآخرة مركبة من الحملات . فثبت : أن الشرطيات
لا بد وأن تفعل بالآخرة إلى الحملات .

إشارة : إذا قلت : زيد ليس بصيراً ، فإن قدمت الرابطة على السلب
حتى قلت : زيد هو ليس بصيراً ، كانت القضية موجبة . لأن لفظ « هو »
دل على اتصاف ذات الموضوع بذلك السلب . وإن أخرت حتى قلت زيد
ليس هو بصيراً : كانت القضية سالبة لأن حرف السلب رفع تلك الرابطة
وأعدها . هذا إذا صرحت بالرابطة . أما إذا لم تصرح ، لم يتمم الإيجاب
المعدول ، من السلب ، إلا بالنية . فانك إن نويت تقديم الرابطة على السلب ،
كانت القضية موجبة معدولة ، وإن نويت تأخيرها كانت سالبة . أو بالأصطلاح
وهو أن يصطلح على تنصيص لفظ « غير » بالإيجاب المعدول ، ولفظ « ليس »
بالسلب . وفائدة هذا البحث : إنما تظهر في القياسات ، حيث قلنا : لا يجوز
تركيب القياس من سالتين ، جاز تركيبه من موجبتين معدولتين .

إشارة : مقدم المفصلة متميز عن تأنيهاً بالطبع ، فإنه يصح أن يقال :
لأن وجد الخاص ، وجد العام . ولا يجوز عكسه . وأما المنفصلة فإنه لا يتميز

مقدمها عن تاليها إلا بالوضع . ثم نقول : المتصلة إما أن تكون مركبة من
 حليتين ، أو متصلتين ، أو منفصلتين ، أو حامية ومتصلة ، أو حامية ومنفصلة ،
 أو متصلة ومنفصلة . والثلاثة الأخيرة كل واحد منها على قسمين ، لأنها إذا
 كانت مركبة من حامية ومتصلة ، فإما أن تكون الحامية مقدماً والمتصلة تالياً ،
 أو بالعكس . فالمتصلات تسع . وأما المنفصلات فلثلاث يتميز مقدمها عن تاليها ،
 إلا بالوضع . لاجرم كانت المنفصلات ست . أما المنفصلة إما أن تكون مركبة
 من القضية ونقيضها أو اللازم المساوي لنقيضها - ومثل هذه المنفصلة تكون
 مانعة من الجمع والخلو - وإما أن تكون مركبة من القضية ، وبما هو أخص
 من نقيضها ، كقولك : هذا إما أن يكون حجراً أو شجرة - وهذه المنفصلة
 تكون مانعة من الجمع دون الخلو - وإما أن تكون مركبة من القضية ،
 وبما هو أعم من نقيضها ، كقولك : زيد إما أن يكون في البحر ، وإما أن
 لا يفرق - وهذه المنفصلة تكون مانعة من الخلو دون الجمع -

إشارة : يجب أن يجرى أمر المتصلة في الحصر والإهال والتناقض
 والعكس : مجرى الحليات . على أن يكون المقدم كالموضوع ، والتالي كالحمول .

إشارة : ههنا أبحاث عن القضايا متعلقة بلغة العرب خاصة . فإنه قد
 يورد في الحليات لفظة « إنما » فيقال : إنما يكون الانسان كاتباً . فهذا
 يفيد حصر المحمول في ذلك الموضوع . ولولا هذه اللفظة لما حكمنا بهذا الحصر .
 ويقال : الانسان هو الضحاك - ويفيد الحصر أيضاً - ثم إذا قلت : ليس
 إنما يكون الانسان كاتباً ، وليس الانسان هو الضحاك . فهذا السلب يفيد
 نفى الحصر لانفى الحكم . وبالجملة : فهو يفيد سلب الدلالة الاولة في الايجابين .
 ونقول : ليس الانسان إلا الفاطق . ويفهم منه : نارة الاتحاد في المفهوم ،

والأخرى تلازم المفهومين نفيًا وإثباتًا . وتقول في الشرطيات : لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . فهذا يقتضى - مع إيجاب الاتصال - إثبات استثناء المتقدم ليتسلم منه إنعاج التالى .

واعلم : أن هذه الأبحاث لغوية ، فلا يجب الاستقصاء فيها .

إشارة : يجب أن تراعى فى الحل والاتصال والانفصال ، حال الإضافة .
 مثل : إنه إذا قيل : ج والد ، فليراع : لمن ؟ وكذلك الوقت والمكان والشرط .
 مثل : إنه إذا قيل : كل متحرك متغير ، فليراع : مادام يتحرك . وكذلك
 الجزء والكلى والقوة والفعل . فانه إذا قيل : الخمر مسكر ، فليراع : أنه الجزء
 اليسير ، أو المبلغ الكثير وبالقوة أو بالفعل . فان إهمال هذه المعانى يوقع
 غلطاً كثيراً .

النهج الثالث

في

جهات القضايا

إشارة : القضية لا تكون قضية ، إلا إذا أسندنا محتواها ، إلى موضوعها ، بالإيجاب أو السلب . فأما أن تقتصر على هذا القدر ، ولا نبين كيفية ذلك الإسناد ، أو نزيد على ذلك ، ونبين كيفية ذلك الإسناد . والأول هو المطلقة العامة ، وهو قولنا : كل ج ب فانا أثبتنا الباء للجيم . وهذا الإثبات هو القدر المشترك بين الثابت بالضرورة . وبين الثابت لا بالضرورة ، والثابت الدائم والثابت الغير الدائم . فلا جرم دخلت هذه الأقسام بأسرها تحت المطلقة العامة . أما إذا أثبتنا كيفية ذلك الإسناد فذلك الكيفية إما بالضرورة أو بالضرورة ، أو الدوام أو ألا دوام . أما بالضرورة قد تكون على الإطلاق ، وهو الذي يكون واجب الثبوت أزلاً وأبداً . وقد تكون معلقة بشرط ، والشرط إما أن يكون عائداً إلى الموضوع أو إلى المحمول . أو لا إلى الموضوع ولا إلى المحمول . أما إذا كان الشرط عائداً إلى الموضوع ، فإما أن يكون عائداً إلى ذات الموضوع أو إلى صفة قائمة بذاته .

مثال ما يكون الشرط عائداً إلى ذات الموضوع : قولنا بالضرورة : الإنسان جسم . فانا لا نعني به أن الإنسان لم يزل ولا يزال جسماً . بل نعني به أنه مادام موجود الذات ، يجب أن يكون جسماً . ومثال ما يكون الشرط وصفاً قائماً بذات الموضوع : قولنا بالضرورة كل متحرك متغير . فإن المتحرك له ذات وهو الجسم . فإذا عرض له وصف أنه متحرك ، كان

وصف المتحركة مستلزما للمتعيرية . فنشأ الضرورة ليس هو ذات الموضوع - الذى هو الجسم - بل وصف قائم به وهو المتحركة . وأما الضرورة الحاصلة بسبب المحمول : فهو أن المحمول فى زمان حصوله يتمتع أن لا يكون حاصلا ؛ لا متناع اجتماع الوجود والعدم . فإذا بالضرورة كل إنسان ماش ما دام ماشيا . وأما الضرورة التى لا تكون حاصلة بحسب الموضوع ولا بحسب المحمول ، فلا بد لها من وقت . وذلك الوقت قد يكون معيناً ، كقولك : بالضرورة القمر منخفض . وقد يكون غير معين ، كقولك : بالضرورة الإنسان معتنف .

واعلم : أن الضرورى المطلق هو الذى يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول - لم يزل ولا يزال - والضرورى بشرط وجود الذات : هو الذى يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول - مادام موجود الذات - فنقول : كل ما يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول - لم يزل ولا يزال - يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول - مادام موجود الذات - وليس كل ما يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول - مادام موجود الذات - يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول - ثم ولا يزال - نشبت : أن الضرورى المطلق ، أخص من الضرورى ، بشرط وجود الذات . فهما يشتركان اشتراك الأخص والأعم .

فأما إذا اعتبرنا فى الضرورى بشرط وجود الذات : عدم الدوام . مثل قولنا : يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول ، فى جميع زمان وجود الذات ، لا دائماً ، لم يزل ولا يزال . فإذا أخذنا القضية على هذا الوجه ، خرج الضرورى المطلق منه ، وتصير هذه القضية مشاركة للضرورى المطلق ، مشاركة

لأخصيين تحت الأعم . والقدر المشترك بينهما : هو أنه الذى يجب اتصافه بالمحمول فى جميع زمان وجود الذات ، من غير بيان أنه هل يدوم أزلاً وأبداً أولاً يدوم ؟ وهذا القدر المشترك هو المراد من قولنا : القضية ضرورية هذا كله لبيان أقسام الضرورة .

القسم الثانى من أقسام كليات الحل : أن نبين أن المحمول دائم للموضوع ؛ إما بحسب ذات الموضوع ، ولما بحسب وصفه - على قياس ما شرحناه فى الضرورة - وأقول : إن المنطقيين لم يفرقوا بين اعتبار الضرورة واعتبار الدوام . ولا بد منه لأننا نعلم بالضرورة : أن المفهوم من الضرورة غير المفهوم من الدوام . أقصى ما فى الباب أن يقال : إيهما فى الكلمات متلا زمان ، لسكن ذلك التلازم إنما يعرف بهرمان مفصل ، وليس ذلك من شأن المنطقى .

واعلم : أنك إذا عرفت الفرق بين جهة الضرورة ، وجهة الدوام ، عرفت الفرق بين اللا ضرورى واللا دائم . والمنطقيون يتخبطون فى تفسير الوجودى وبسبب ذلك تخبطوا فى أجزاء تقيض الوجودى ونحن نقول : لا شك أن الضرورى أخص من الدائم ، فيكون اللا ضرورى أعم من اللا دائم - لا محالة - وإن فسرت الوجودى بأنه الذى بين الحكم فيه ، بأنه لا يكون ضرورياً دخل فيه غير الدائم ، والدائم الخالى عن الضرورة . وإن فسرت بأنه الذى بين الحكم فيه بشرط أن لا يكون دائماً ، خرج عنه الدائم الخالى عن الضرورة ، وسميئنا الأول بالوجودى اللا ضرورى ، والثانى بالوجودى اللا دائم

لمشارة . منهم من ظن أن الدوام لا ينفك عن الضرورة ، وهو باطل

فإنه قد يتفق لشخص لإيجاب عليه أو سلب عنه صحبه ، ما دام موجود الذات ، ولم يكن يجب تلك الصحبة ، كما أنه قد يصدق أن بعض الناس أبيض للبشرة ما دام موجود الذات .

واعلم : أن كلام الشيخ مشعر بأن الدوام في الجزئيات قد ينفك عن الضرورة ، وأما الدوام في الكليات ، فلا ينفك عن الضرورة . وأنت تعلم بأن هذا ليس من مباحث المنطقي ، بل يجب على المنطقي أن يعرف الفرق بين جهة الضرورة وجهة الدوام ، سواء تلازما أو لم يتلازما .

وأيضاً : فلما سلم أن الدوام في الجزئيات قد ينفك عن الضرورة - وظاهر أن جزئيات النوع الواحد يجب أن يكون حكمها واحداً - فينبئذ يلزم جواز حصول الدوام الخالي عن الضرورة ، في كل واحد من تلك الجزئيات . وحينئذ يحصل الدوام في الكليات من غير الضرورة . ومن الناس من ظن أنه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري . وهو خطأ . فإنه يصدق أن يقال : إن كل كوكب شارق وغارب ، وإن كل إنسان متنفس مع أن هذه المحمولات غير ضرورية .

إشارة : الإمكان قد يراد به ما يلزم سلب الامتناع . وعلى هذا التفسير فما ليس بممكن فهو ممتنع . فالواجب داخل في هذا الممكن . وقد يراد به ما يلزم سلب الامتناع والوجوب معا . ويكون التقسيم بحسب هذا التفسير ثلاثة : الممكن والواجب والممتنع . وقد يراد به ما يلزم سلب الامتناع والوجوب ، بحسب الذات والوصف والوقت . وهو كالكتابة للإنسان . ويكون التقسيم بحسب هذا التفسير أربعة : الواجب والممتنع والممكن - الذي يكون ضروريا

بحسب الوصف - الوقت . والذي لا يكون ضروريا بحسب شيء من هذه
الاعتبارات . وقد يراد به شيئا آخر : وهو أن يكون الالتفات إلى كيفية
الجل ، لا بحسب حال الحاضر والماضي ، بل بحسب الاستقبال . وهو أن
يكون المعنى غير ضروري الوجود والعدم ، في أي وقت ، فرض في المستقبل
وهو ممكن . ومنهم من شرط في هذا الممكن : أن يكون معدوما في الحال .
ويظن أنه إذا كان موجودا في الحال ، فقد صار ضروري الوجود . وما صدق
عليه أنه ضروري الوجود لا يصدق عليه أنه ممكن الوجود . لكنه لا يعلم
أنه إذا فرضه معدوما في الحال ، فقد صار واجب العدم في الحال . فإن لم يصبر
هذا لم يصبر ذلك .

ثم التحقيق في هذا الباب : أن الوجود في الحال لا ينافي الإمكان . وكيف؟
والواجب داخل تحت الإمكان الأول ، والواجب بحسب الوصف أو الوقت ،
داخل في الامكان الثاني . والوجود في الحال لا ينافي العدم في الاستقبال .
فكيف ينافي إمكان العدم في الاستقبال ؟

إشارة : السالبة الضرورية : غير سالبة الضرورة ، والسالبة الممكنة
غير سالبة الإمكان ، والسالبة الوجودية غير سالبة الوجود . وهذه التفاصيل
قد يقل لها التفطن ، فيكثر الغلط .

إشارة : إذا قلنا كل ج ب ففيه اعتبارات (أ) لا نغنى به كلية ج
ولا الجيم السكلى (ب) ولا نغنى به كل ما كان ج في الخارج ، بل نغنى به
كل ما لو وجد في الخارج ، لكان ج (ج) ونغنى به ما يكون ج دائما أو غير
دائم . بل ما يعمهما (د) ولا نغنى به ما يكون حقيقته أنه ج أو ما يكون
موصوفا بأنه ج بل ما يصدق عليه أنه ج سواء كان حقيقته أنه ج أو كان

موصوفا بأنه ج (هـ) لانغى به ما يكون ج بالقوة، بل ما يكون ج بالفعل .
فهذا ما فى جانب الموضوع .

ثم إذا قلنا : كل ج ب فقد أثبتنا للجيم أنه ب ولم نبين له كيفية ذلك
الثبوت ، فهذا هو المطلقة العامة . أما إذا قلنا بالضرورة : كل ج ب فمعناه
أن كل جيم كما ذكرنا ، فإنه يجب أن يكون موصوفا بأنه ب فى جميع زمان
وجوده قبل كونه ج وبعده ومعه . فأما إن قلت بالضرورة : كل ج ب
مادام ج فهذا المحمول يكون ضروريا بحسب وصف الموضوع ، فيدخل فيه
ما يكون ضروريا بحسب الذات . وما لا يكون ضروريا بحسب الذات .
فلا يكون ضروريا بحسب الذات .

وأما إن قلنا دائما : كل ج ب عينا به كل ج كما ذكرنا . فإنه دائما
مادام موجود الذات . يكون موصوفا بأنه ب فى جميع زمان وجوده قبل
كونه ج وبعده ومعه . وأما إن قلنا : كل ج ب مادام ج فالمراد دوام المحمول
بدوام وصف الموضوع ، من غير بيان أن يدوم بدوام الذات أم لا ؟ ونحن
نسميه بالعرف العام ، فيدخل فيه ما يدوم بدوام الذات ، وما لا يدوم بدوام
الذات . فإن اعترضت فيه شرطا آخر ، فقلت : كل ج فإنه ب مادام ج
لادائما . فمعناه : أن المحمول دائم بدوام وصف الموضوع ، وغير دائم بدوام
ذاته . فيخرج عنه الدائم ، ونحن نسميه بالعرف الخاص . وأما إن قلنا : كل ج
فهو ب لا بالضرورة : فمعناه : أن كل ج بالاعتبار المذكور ، فإنه يثبت له ب
بشرط أن لا يكون ضروريا ، وهذا هو الذى سميناه بالوجودى
رورى .

وأما إن قلنا : كل ج فهو ب لادائما ، فهو الذى سميناه بالوجودى اللادائم .

وقس على ما ذكرناه قولنا بالامكان العام أو الخاص ، أو الأخص
أو الاستقبالي كل ج ب .

فهذا هو القول الملخص في تحقيق هذه الجهات .

ومن الناس من فسر المطلق والممكن والضروري بتفسير آخر فقال :
المطلق هو الذي دخل في الوجود ، إما في الماضي أو الحاضر والممكن
هو الذي يكون بحسب الاستعداد والضروري هو الذي يكون بحسب الأزمنة
الثلاثة . ونحن لا نبالى أن نراعى هذه الاعتبارات . وإن كان الأول
هو المناسب .

إشارة : أنت تعلم أن السلبية السالبة في المطلقة العامة على قياس السلبية
الموجبة . فكما أن السلبية الموجبة في الإطلاق العام هي التي بين فيها ثبوت
محمولها لموضوعها ، سواء كان دائماً أو غير دائم ، فكذلك السلبية السالبة
في الإطلاق العام هي التي بين فيها سلب محمولها عن كل واحد من آحاد
موضوعها ، سواء كان ذلك السلب دائماً أو غير دائم . فعلى هذا يصدق
بالإطلاق العام ، لا شيء من الإنسان بمتنفس في وقت ما . وذلك لأن كل
واحد من الناس يسلب عنه التنفس في وقت ما . ومتى صدق سلب التنفس
في وقت معين ، فقد صدق سلب التنفس مطلقاً فاذاً قولنا : لا شيء من الإنسان
بمتنفس حق إلا أن هذه اللفظة تفيد في العرف دوام السلب بدوام الوصف ،
الذي جعل الموضوع معه موضوعاً . قولنا : لا شيء من الإنسان بمتنفس ، يفيد
أنه لا شيء مما هو إنسان إلا ويسلب عنه التنفس ، في جميع زمان كونه
إنساناً . لكنك عالم بأنك إذا أخذت القضية على هذا الوجه ، صارت عرفية
عامة ، وخرجت عن كونها مطلقة عامة . فان طلبنا عبارة في السالب الكلي
المطلق العام ، خالية عن هذا الوهم ، قلنا : كل ج يسلب عنه ب إلا أن هذه

العبارة تشبه لموجبة المدولة ، وأما في الضرورية فلا فرق بين الاعتبارين ، بحسب وصف الصدق : لكن بينهما فرق بحسب الاعتبار ، فإن قولنا : كل ج بالضرورة ليس بيجعل الضرورة لحال السلب عند كل واحد ، وقولنا بالضرورة : لا شيء من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاما ، ولا يتعرض لواحد واحد ، إلا بالقوة لا بالفعل والفرق بين حال كل واحد واحد ، وبين حال الكل من حيث هو كل : معلوم .

إشارة : أنت تعرف حال الجزئيتين من السكلياتين . ومن الناس من ظن أن الإيجاب السكلي في الإطلاق العام ، لا يصدق إلا مع الدوام . واحتج الشيخ على إبطاله فقال : قولنا : بعض ج ب يصدق . ولو كان ذلك البعض موصوفا ب في وقت لا غير ، وكذلك يعلم أن كل بعض إذا كان بهذه الصفة ، صدق ذلك في السكلي . فبطل ذلك القول ، وكذلك في جانب السلب .

واعلم : أنه إذا صدق بعض ج ب بالضرورة ، لم يمنع ذلك صدق قولنا : بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري ، أو بالامكان . ولا بالعكس . لأنه لا يمنع أن يكون جنس تحت أنواع ، فيكون المحمول ضروريا لبعض تلك الأنواع ، وثابتا للبعض . لا بالضرورة ، ومسلوبا عن البعض .

إشارة : لما عرفت أن الجهات ثلاثة : الوجوب ، والامتناع ، والامكان الخاص . فهنا طبقات ثلاث :

أما طبقة الوجوب :

واجب أن يوجد — ليس بواجب أن يوجد

ممتنع أن لا يوجد - ليس بممتنع أن لا يوجد
ليس بممكن العامي أن لا يوجد - ممكن العامي أن لا يوجد
أما طبقة الامتناع :

واجب أن لا يوجد - ليس بواجب أن لا يوجد
ممتنع أن يوجد - ليس بممتنع أن يوجد
ليس بممكن العامي أن يوجد - ممكن العامي أن يوجد

أما طبقة الامكان الخاص :

ممكن أن يكون - ليس بممكن أن يكون
ممكن أن لا يكون - ليس بممكن أن لا يكون

ثم اعلم : أن تمييز كل طبقة ، يكون لازماً أعم ، لكل واحد من
الطبقتين ، المطابقتين الباقيتين . وطبقة الوجوب يلزمها من الإمكان العام :
يمكن أن يكون . وطبقة الإمتناع يلزمها من الامكان العام : يمكن أن
لا يكون . وطبقة الامكان الخاص يلزمها من الإمكان العام : يمكن أن يكون ،
ويمكن أن لا يكون .

فهنا سؤال : وهو أن الواجب إما أن يكون ممكناً أو لا يكون . فإن
كان ممكناً فالممكن أن يكون : يمكن أن لا يكون . فالواجب يمكن أن لا يكون
هذا خلف . وإن لم يكن ممكناً ، كان ممتنعاً أن يكون . فواجب الوجود
ممتنع الوجود . هذا خلف ؟

جوابه : إن الواجب ليس بممكن ، إذا فسر الممكن بالممكن الخاص .

ولم يلزم من سلب هذا الامكان - الامتناع . بل إما الوجوب أو الامتناع .
وممكن إذا فسر الممكن بالممكن العامى ، ولم يلزم من صدق قولنا
يمكن ، أن يكون بهذا التفسير : صدق قولنا يمكن أن لا يكون . فقد
زال السؤال .

إشارة : التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب ، على وجه
يقضى لذاته أن تكون إحداهما بعينها أو بغير عينها صادقة ، والأخرى
كاذبة . أما بعينها ففى الواجب والامتناع والممكن الماضى والحاضر ، وأما بغير
عينها ففى الممكن المستقبل .

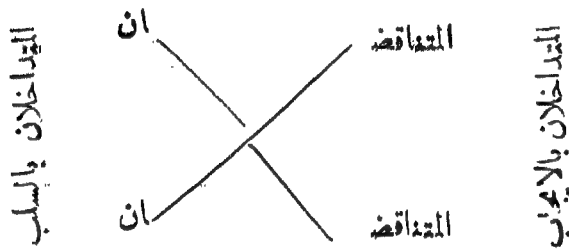
واعلم : أن الخصوصية لا يحصل التناقض فيها ، إلا عند وحدة
الموضوع والحمول ، والزمان والمكان ، والجزء والكل ، والشرط والاضافة
والقوة والفعل : فأقول : وحدة الموضوع والحمول والوقت كافية .

وأما وحدة الجزء والكل والشرط : فذلك راجع إلى وحدة الموضوع .

وأما وحدة المكان والاضافة والقوة والفعل : فراجع إلى وحدة المحول . على
ما بيناه فى سائر كتبنا . وأما إن كانت القضية محصورة ، فلا بد من شرط
آخر مع هذه الشرائط ، وهو : أن تختلف القضيتان فى الكمية فإن الكليتين
فى مادة الامكان : كاذبان : كقولنا : كل إنسان كاتب لا واحد من الناس
بكاتب : والجزئيتان بصدقان كقولك : بعض الناس كاتب ليس بعض الناس
بكاتب . فأما إذا كانت إحدى القضيتين كلية ، والأخرى جزئية : فقسما
الصدق والكذب لا محالة .

ولنضع ههنا لوحاً :

كل ب ج المتضادان ، لا شيء من ج ب



بعض ج ب الداخلان تحت التضاد . ليس بعض ج ب

ولنتكلم الآن في نقيض كل واحدة من القضايا على التفصيل :

أما المطلقة العامة : فلا يمكن أن يكون نقيضها مطلقة عامة . لأنه لو حصل الثبوت المطلق في وقت ، والسلب المطلق في وقت آخر ، فقد حصل الثبوت المطلق ، والسلب المطلق . وهما لا يتناقضان ؛ لاحتمال اجتماعهما على الصديقي ، بل لا بد وأن يكون السلب حاصلًا في الأوقات كلها ، ليكون رافعًا للثبوت ، كيف كان .

ثم السلب الدائم : يحتمل أن يكون ضروريًا ، ويحتمل أن لا يكون . ولا يمكن أن يكون نقوض الإيجاب المطلق هو السلب الدائم الضروري . لا يمكن أن يكون الإيجاب المطلق ، والسلب الدائم الضروري كاذبًا ، ويكون الحق هو السلب الدائم الخالي عن الضرورة . وكذا القول فيما إذا جعل النقيض للسلب الدائم الخالي عن الضرورة فإذا يجب جعل نقيض المطلقة العامة الدائمة ، من غير بيان سكون تلك الدائمة : ضرورة أم لا ؟

أما الوجودية فقد ذكرنا أنهم تارة يفسرونها بالإللا ضرورى ، وتارة بالإللا دائمة . وبسبب ذلك يتخبطون فى النقيض . ونحن نذكره على وجه التصواب . فنقول : نقيض الوجودى إللا ضرورى : أما المخالف الدائم ، أو الموافق للضرورى . ونقيض الوجودى إللا دائمة : إما السلب الدائم ، أو الإيجاب الدائم . فيكون الدوام معتبراً فى الموافق والمخالف . وإذا عرفت . هذه الفكرة ، أمكنك اعتبار نقائص المحصورات الأربع .

وأما العرفية العامة وهى التى حكم فيها بدوام ثبوت المحمول ؛ أو بدوام سلبه على جميع زمان الوصف ، الذى جمل الموضوع معه . موضوعاً . فنقيضه : أنه ليس كذلك ، بل الحق هو المخالف . إما فى جميع زمان الوصف الذى جمل الموضوع معه موضوعاً ، أو فى بعض زمان ذلك للوصف .

وأما الدائمة فنقيضها : المطلقة للعامة . لأننا بينا أن نقيض المطلقة العامة هو الدائمة ، فوجب أن يكون نقيض الدائمة ، هو المطلقة العامة . وأما نقيض الضرورى فهو الامكان العام فإن كانت الضرورة فى جانب الثبوت ، كان نقيضه يمكن بالامكان العام ، أن لا يكون وإن كان الضرورة فى جانب العدم ، كان نقيضه يمكن بالامكان العام أن يكون .

وأما الممكنة العامة فنقيضها الضرورية . لأننا بينا : أن نقيض الضرورية هو الممكنة العامة ، فوجب أن يكون نقيض الممكنة العامة الضرورية . فقولك : « يمكن أن يكون » نقيضه بالضرورة « ليس » وقولك : « يمكن أن لا يكون » نقيضه بالضرورة « ليس »

وأما الممكن الخاص ، فنقيضه ليس بالامكان الخاص ، بل إما بالوجوب أو بالامتناع .

وأما الممكن الآخر فنقيضه ليس بالامكان الآخر . بل إما واجب ، أو ممتنع ، أو ضروري بحسب الوصف ، أو بحسب الوقت . ومتى وقفت على ما ذكرنا ، عرفت أنه مع اختصاره أكثر بياناً وتحقيقاً ، مما جاء في الكتاب على طوله .

إشارة : العكس أن يجعل المحمول موضوعاً والموضوع محمولاً ، مع بقاء السلب والایجاب ، والصدق والكذب بحاله . وهذا حد عكس الحمايات . فإن أردت حد العكس المطلق ، قلت : أن يجعل المحكوم عليه ، محكوماً به . والمحكوم به ، محكوماً عليه .

واعلم : أنك قد علمت أن قولنا : لا شيء من الانسان يتنفس حق . وعكسه : لا شيء من المتنفس بانسان ليس بحق بل بعض ما هو متنفس فهو بالضرورة لإنسان . فهذه القضية - وهي السالبة الوجودية الغير الممكنة - غير قابلة للعكس وكذلك قولنا : لا شيء من القمر ينكسف : حق وليس بحق لا شيء من المنكسف بقمر ، بل بعض المنكسف قمر بالضرورة . ثم نقول : هاتان القضيتان داخلتان تحت السالبة الوجودية اللادائمة ، التي هي داخله تحت السالبة الوجودية اللا ضرورية ، التي هي داخله تحت السالبة الممكنة الخاصة ، التي هي من بعض الوجوه داخله تحت السالبة المطلقة العامة ، التي هي داخله تحت السالبة الممكنة العامة . وأنت تعلم أن الخاص إذا لم يكن قابلاً للعكس ، لم يكن العام قابلاً للعكس أيضاً : فهذه السوالب السبعة لا تقبل العكس والتقدماء اعتقدوا : أن السالبة المطلقة العامة ، تقبل العكس . واحججوا عايجاً : بأنه إذا كان لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج وإلا فليصدق نقيضه وهو بعض ب ج

ثم ههنا يلزمون الخلف من ثلاثة أوجه :

ف (١) أن يقول : بعض ب ج وكان حقاً لا شيء من ج ب ينتج : أن بعض ب ليس ب . هذا خلف .

(ب) يفرض الدال موصوفاً بأنه ب وج فذلك الجيم ب فبعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب . هذا خلف .

(ج) إذا كان بعض ب ج فبعض ب ج . وقد كان لا شيء من ج ب . هذا خلف .
والجواب عن الكل : إنا بينا أن قولنا : كل ج ب وقولنا : لا شيء من ج ب لا يتناقضان ، لأن المطلقين العامتين لا تتناقضان ، بل إن كانت السالبة عرفية . استقامت هذه الحجة فيها . فلا جرم قلنا : السالبة الكلية العرفية منعكسة . فإذا صدق لا شيء من ج ب مادام ج فلا شيء من ب ج ما دام ب بهذه الحجة . أما إن كانت السالبة عرفية خاصة ، فليس في الكتاب بيان عكسها . ويقول منهم من قال عكسها أيضاً عرفية خاصة . إذ لو انعكست دائماً - وعكس الدائم دائم ، وعكس العكس هو الأصل - يلزم أن يكون الأصل دائماً . وقد كان لا دائماً . هذا خلف ومنهم من قال : عكسها عرفي عام ، لأن العرفي الخاص قد ينعكس عرفياً خاصاً . وهو ظاهر . وقد ينعكس دائماً كقولنا : لا شيء من الكتاب بساكن لا دائماً ، بل مادام كتاباً . ولا يمكنك أن تقول : لا شيء من الساكن بكتاب لا دائماً ، بل مادام ساكناً . فإن بعض ما هو ساكن فهو دائماً ليس بكتاب ، مادام موجوداً . وهو الأرض ولما كان عكس القضية تارة : دائماً . وتارة : غير دائم ، كان المعتبر هو القدر المشترك . وهو دوام السلب ، بدوام الوصف ، من غير بيان أنه يدوم بدوام الذات ، أو لا يدوم .

وأما السالبة الضرورية فهي تنعكس سالبة ضرورية ، فإنه إذا كان بالضرورة : لا شيء من ج ب . فبالضرورة : لا شيء من ب ج وإلا فليصدق . فقيضه . وهو بالإمكان العام بعض ب ج وكل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فليفرض بعض ب ج فحينئذ ينعكس بعض ج ب وكن بالضرورة لا شيء من ج ب . هذا خلف .

وفيه طريق آخر : وهو أنه إذا افترض بعض ب ج فليفرض ذلك الباء الذي هو ج د فالدال ج وب فذلك الجيم ب فبعض ج ب . هذا خلف . وفيه بيان ثالث أحسن من البيانين الأولين : وهو أنه لما امتنع أن يحصل الباء للجيم فهما متنافيان ، والمباينة من الطرفين . وكما امتنع كون هذا مع ذلك ، فكذا يمتنع ذاك مع هذا .

وأما الموجبات فلنبدأ منها بالموجبة الضرورية . فنقول : بالضرورة كل كاتب إنسان . ولا يمكنك أن تقول : بالضرورة بعض الإنسان كاتب . بل بالامكان الأخص : كل إنسان كاتب . ففي هذه المادة انعكست الضرورية ممكنة خاصة . وقد تنعكس الضرورية : ضرورية . كقولك : كل إنسان بالضرورة ناطق ، وكل ناطق بالضرورة إنسان . فاذن عكس الموجبة الضرورية : قد يكون ممكنة خاصة ، وقد يكون موجبة ضرورية والمشارك هو الامكان العام . فعكس الموجبة الضرورية : ممكنة عامة .

واعلم . أن « الشيخ »^(١) ذكر في الكتاب أن عكس المطلقة العامة مطلقة عامة .

(١) هو الشيخ الرئيس ابن سينا . والكتاب هو الاشارات والتنبهات .

وهذا ضعيف . لأن عكس الموجبة الضرورية لما كانت ممكنة عامة ، والموجبة الضرورية أخص من العرفية العامة ، التي هي أخص من المطلقة العامة ، التي هي أخص من الممكنة العامة ، وجب الحكم في كل هذه القضايا أن تكون عكوسها ممكنة عامة . وأما ممكنة الخاصة فقد يكون عكسها موجبة ضرورية ، فانه حق أن بالإمكان الخاص كل إنسان كاتب ، مع أنه حق بالضرورة : كل كاتب إنسان . وقد يكون عكسها : ممكنة خاصة . فيكون الواجب هو القدر المشترك . وهو الإمكان العام .

وكذا القول في الوجودية اللا ضرورية ، والوجودية ألبا دائمة . فالخاص : أن عكوس جميع القضايا الموجبة ممكنة عامة . لا غير .

واعلم : أن عكس الموجبة السكلية ، لا يجب أن يكون موجبة كلية . لأن المحمول يمكن أن يكون أعم من الموضوع . وكل ذلك الخاص يصدق عليه ذلك العام ، ولا يصدق عليه ذلك الخاص ، ويجب أن يصدق جزئيه ، فإذا كان حقا : كل ج ب كان حقا بعض ب ج وإلا دائما لا شيء من ب ج فدائما لا شيء من ج ب وكان كل ج ب . هذا خلف .

وأما الموجبة الجزئية فنعمكس في جميع القضايا ، موجبة جزئية ممكنة عامة . وببانه : ما تقدم في الموجبة السكلية .

وأما السالبة الجزئية فلا تقبل المكس ، لأن سلب الخاص عن بعض العام جائز ، وسلب العام عن بعض الخاص غير جائز . والله أعلم .

النهج الرابع

في

أصناف القضايا

إشارة : أصناف القضايا أربعة : مسلمات ، ومظنونات ، ومشبهات ، وبغيرها ، وتخيلات .

والمسلمات إما معتقدات ، وإما مأخوذات .

والمعتقدات ثلاثة : الواجب قبولها ، والمشهورات ، والوهميات .

والواجب قبولها ، خمسة : أوليات ، ومشاهدات ، ومجربات - وما معها من الحدسيات - ومواترات ، وقضايا قياساتها معها .

أما الأوليات فهي القضايا التي يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها ، مستلزماً لحكم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر نفيًا أو إثباتًا . ثم منها ما هو جلي للكل ، ومنها ما لا يكون جلياً للكل ، لأن تصوره غير حاصل للكل . وأما المشاهدات فهي القضايا التي إنما يستفاد الصدق بها من الحس ، كعلمنا بأن الشمس مضيئة ، والنار حارة ، وكعرفتنا بأن لنا فكرة ، ولذة ، وخوفاً وغضباً .

ولقائل أن يقول : هذا ضعيف لوجهين :

أحدهما : أن القضايا الكليّة ، لا يمكن استفادتها من الحس . لأن الحس لا يفيد إلا الحكم على هذه النار بالحرارة ، وعلى هذا الجذ بالبرودة . وأما أن كل نار حارة ، وكل جمد بارد ، فالحس لا يفيد البتة . والأقيسة المفيدة : هي المركبة عن الكليات ، فإذا كانت هذه الأوائل الحسية غير نافعة في القياسات .

والثاني : إن أغلاط الحس كثيرة ، والتمييز بين حقا وباطلها ، لا يحصل إلا بقوة العقل . والقضايا الحسية لا يمكن جعلها من مبادئ العقل أوليا ، بل العقل ما لم يفرض تحقيقتها ، لم تكن مقبولة .

وأما المجربات فهي أنا إذا شاهدنا حدوث شيء عند شيء ، وعدمه عند عدمه ، يتأكد في النفس اعتماد أنه حدث به . وهذا أيضاً ضعيف لوجهين : أحدهما : أن العلم بأن الشيء الذي دار مع غيره وجوداً وعدمًا ، لا بد وأن يكون معللاً به : إما أن يكون بديهياً أو برهانياً . فإن كان بديهياً كان هذا من الأوليات ؛ فلم يحز جملة قسماً آخر ، وإن لم يكن بديهياً ، كان برهانياً . والمقدمة البرهانية لا يمكن تعديدها في الأوائل والمبادئ .

والثاني : هو أن الذي دار مع غيره وجوداً وعدمًا ، فقد دار مع فصله المقوم ، ومع جميع لوازمه المساوية له ، مع أن شيئاً منها ليس بعلة . قال : « وأما الحدسيات فهي قضايا . مبدأ الحكم بها حدس في النفس ؛ قوى جداً ؛ مع أنه لا يمكن إثباته بالبرهان . مثل : قضائنا بأن نور القمر ، مستفاد من الشمس ، لا اختلاف هيئات تشكل النور فيه »

وأقول . هذا ضعيف : لوجهين :

أحدهما : أن العلم بأنه لما اختلفت أشكال أنوار القمر ، بحسب اختلاف قربه ، وبعده من الشمس ، وجب أن يكون نوره مستفاداً من الشمس : إن كان علماً بديهياً ، لم يكن جعل هذا القسم قسماً للبيديات ، وإن لم يكن كذلك ، افتقر إلى البرهان ، فحينئذ لا يكون جملة من المبادئ .

والثاني : إن « أبا علي بن الهيثم » قال : « هذا القدر لا يقضى أن يكون نوره مستفاداً من الشمس لاحتمال أن يكون كرة القمر ، نصفها مستديراً ، ونصفها مظلماً . ثم إنها تكون مستديرة في مكانها على محورها حركة متشابهة لحركة فلكها فإذا صار القمر مجامعا للشمس ، كان نصفه المستدير فوق ، ونصفه المظلم تحت ، ثم لا يزال يبعد عن الشمس فوق ، ويتحرك هو أيضا في مكانه على نفسه فإذا وصل إلى مقابلة للشمس ، تحرك هو أيضا في مكانه نصف دورة فيصير وجهه المضيء إلينا وعلى هذا التقدير لا يلزم من اختلاف تلك التشكلات ، أن يكون نوره من الشمس »

وأما المتواترات : فهو أن يبلغ كثرة الشهادات ، إلى حيث يحصل اليقين . كاعتقادنا بوجود « مكة » ووجود « جالينوس » ومن حاوله أن يحصر هذه الشهادات في عدد ، فقد أحال ، بل المرجع فيه إلى اليقين . فاليقين هو القاضى بتواتر الشهادات ، لا عدد الشهادات ، هو القاضى باليقين .

وأعلم : أن فيه أيضا ذلك الإشكال : وهو أن الإنسان ما لم يعلم بعقله : أن هذه الشهادات على كثرتها ، وتفرق أهلها في الشرق والغرب ، يستحيل أن تكون كاذبة ، لم يقطع بمقتضاها ولولا قضاء العقل بتلك المقدمات ، لما أفادت هذه الشهادات شيئا . وبهذه المقدمات التواترية : فتائج الأوائل .

وأما القضايا التي قياساتها مما فهمى قضايا إنما يصدق بها لأجل وسط ، لكن ذلك الوسط ، لا يعزب عن الذهن البتة مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة .

وأما المشهورات التي لا تكون أولية : فهي قضايا إنما حكم الإنسان بها ، لا لأجل أن مجرد تصور موضوعه ومحموله ، يوجب ذلك الحكم بل لما لمزاج ، أو لإلاف وعادة ، أو لاستقراء بعض الأحكام وهو كحكمنا بأن الظلم قبيح ، والعدل حسن .

وإنما عرفنا أن هذه القضايا ليست أولية ، لأن الإنسان لو توهم نفسه أنه خلق دفعة واحدة تام العقل ، ولم يسمع أدبا ، ولم يشاهد أمراً من الأمور ، لم يقض في مثله هذه القضايا ، بل يتوقف فيها .

ولقائل أن يقول : إنك إما أن تدعى بأن جزم العقل بهذه المشهورات ، لا يمكن أن يساوى جزم العقل بالأوليات في القوة ، أو تجوز ذلك فإن لم تجوز ذلك ، لم تفتقر إلى هذا الفرق وإن جوزت استواءها في القوة ، لم يحصل الفرق بهذا الفارق فإنك إن فرضت زوال جميع العوارض عن نفسك ، لكن فوض زوالها ، لا يكفى في حصول زوالها فاعلمك حال ما فرضت زوالها بأسرها ، لكنها ما زالت وإذا احتتمل عدم الزوال ، باحتمل أن يكون الجزم بتلك البديهيات المشهورات ، لأجل بقاء شيء من تلك الهيكات في النفس . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالجزم العام في الأوليات ، على كونها حقة . وحينئذ يلزم السفسطة .

وأما الوهميات الصرفة ، فهي قضايا كاذبة إلا أن وهم الإنسان يقضى بها قضاء شديد القوة . مثل اعتقادنا أن كل موجود في جهة ، وإن كل مقدار ، فلا بد وأن ينتهي إلى خلاء أو ملاء .

أما الطريق إلى معرفة كذبها فن وجهين :

الأول : إنه ليس كل موجود متوهماً . فإن الوهم غير متوهم .

والثاني : إن الوهم يساعد العقل في الأصول التي تنتج نقيض مقتضاه ، فلو كان الوهم صادقا ، لما اعترف بما ينتج نقيض مقتضاه . وهذا أيضا ضعيف لأن القضايا الوهمية ، لو كانت أضعف من الأولوية ، فلا حاجة البتة إلى ذكر هذا الفرق . وإن كانت مساوية لها في القوة ، لزم السفسطة . لأنهما لما استويا في القوة ، وكانت الوهميات كاذبة ، امتنع الاستدلال بذلك القدر من القوة ، على صحة البديهيات .

بقي أن يقال إنما عرفنا صحة الأوليات ، لأن العقل لم يعترف بشيء ، ينتج ضد أحكامه . والوهم اعترف بأشياء منتجة لصد أحكامه . إلا أنا نقول هذا باطل من وجهين :

الأول : إن صحة الأوليات تكون مستفادة من هذا الفرق . لكن هذا الفرق من العلوم البرهانية . فصحة الأوليات ، مفرعة على الفطريات ، المفروعة على الأوليات . فيلزم الدور .

والثاني : إن على هذا التقدير ، لا نعرف صحة هذه الأوليات ، إلا إذا بحثنا عن صحة جميع المقدمات التي يمكننا استحضارها في عقولنا ، وتيقنا أنه لا يلزم في شيء منها قدح في هذه العلوم البديهية . لكن ذلك الاستقراء مما لا يتهيأ إلا على سبيل الظن ، لأننا وإن عرفنا في ألف ألف مقدمة ، أن شيئا منها لا ينتج نقيض هذه الأوليات ، فلم يبق في سائر المقدمات التي ما عرفناها نقيض هذه الأوليات .

أقصى ما في الباب : أننا لا نجده . لكن عدم الوجدان ، لا يفهم عدم الموجود ، إلا على سبيل الظن الضعيف ، فيصير الجزم بالبديهيات ، موقوف على

هذه المقدمة الظنية . والموقوف على الظني : ظني . فتصير البديهيات بأسرها ظنية . وذلك مفسطة .

وأما المقبولات : فهي آراء مأخوذة ممن يحسن الظن بصدقه (أي) كان . إما جماعة أو شخصاً مقبول القول .

وأما المسلمات : فهي مقدمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب .
وأما المظنونات : فهي قضايا لا يرى مستعملها ، أنه جازم بها . ولكن يكون في نفسه منها ظن غالب . ومن جملة هذه المظنونات . ما يكون مظنوناً في بادئ الرأي . فإذا قوى التأمل فيها ، زال الظن كقولك : « أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » وقد تدخل المقبولات في المظنونات ، لذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس التي تقع هناك مع الشعور بالمقابل .

وأما المشبهات : فهي التي تشبه الأوليات ، أو المشهورات ولا تكون هي هي بأعيانها ثم ذلك الاشتباه إما أن يكون بتوسط اللفظ ، أو بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ . فهو إما أن يكون بسبب جوهر اللفظ ، أو بسبب أحوال اللفظ . أما الذي يكون بسبب جوهر اللفظ ، فهو أن يكون اللفظ واحداً ، والمعنى مختلفاً . سواء كان اختلاف المعنى ظاهراً ، مثل لفظ العين أو كان ذلك الاختلاف خفياً ، كلفظ النور ، إذا أخذتارة بمعنى البصر ، وآخر بمعنى الحق - عند العقل - وأما الذي يكون بسبب أحوال اللفظ فلما أن يكون بحسب أحواله في الحركة والسكون ، أو بسبب الأدوات المقترنة به . أما الذي يكون بحسب أحواله في الحركة والسكون ، كقول القائل : غلام حسن - بالسكون - وأما الذي يكون بحسب اختلاف الأدوات ، فهو كما يقال : ما علمه الإنسان ، فهو كما علمه . فتارة يرجع هو إلى العالم وتارة إلى العلوم .

وأما السكائن بحسب المعنى فهو على وجوه :
أحدها : وهم للعكس . مثل : إنه إذا كان كل ثلج أبيض ، يتوهم أن كل
أبيض ثلج .

وثانيها : أخذ لازم الشيء مكان الشيء . مثل : إن الإنسان يلزمه أنه
متوهم وأنه مكلف . فيظن أن كل متوهم مكلف .

وثالثها : أخذ ما بالعرض ، مكان ما بالذات . مثل الحكم على السقمونيا
بأنه مبرد ، لأنه أشبه ما هو مبرد ، من بعض الوجوه .

وأما الخيلات : فهي قضايا ، يقال قولاً ، فيؤثر في النفس تأثيراً عجيبيماً ،
من بسط وقبض . وربما زاد على تأثير الصدق ، وربما لم يكن همه تصديق .
كما إذا شبهنا العسل بالمرّة المموعة ، استغذره الطبع . وأكثر أفعال الناس مبنية
على هذه المخيلات لا على الفكر .

واعلم : أن المصدقات من الأوليات ، ونحوها . والمشهورات : قد تفعل
فعل الخيلات من بسط النفس وقبضها ، لكنها تكون أولية ومشهورة
باعتبار ، ومخيلة باعتبار . وليس يجب في جميع الخيلات أن تكون كاذبة ،
كما لا يجب في المشهورات أن تكون كاذبة . وبالجملة : القول المخيل المحرك
يتملق تأثيره بكونه ميممها منه ، إما لجودة هيئته أو قوة صدقه ، أو قوة
شهرته ، أو حسن محاكاته .

النهج الخامس

في الحجج

وهو التركيب الثانى

إشارة : الحجة العقلية ثلاثة أنواع : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل .
وذلك لأنه إما أن يحكم على الجزئى ، لثبوت ذلك الحكم فى السكلى . وهو
القياس . أو يحكم على الكل ، لثبوتة فى الجزئى . وهو الاستقراء . أو يحكم
على الجزئى لثبوت الحكم فى جزئى آخر . وهو التمثيل .

أما الاستقراء : فهو الحكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة . وهو
لا يفيد اليقين . فإنه ربما كان حال مالم يستقرأ بخلاف ما استقرى .

وأما التمثيل : فهو الحكم على جزئى ، بمثل ما وجد فى جزئى آخر ،
يرافقه فى معنى جامع . فالمشبه يسمى فرعاً ، والمشبه به أصلاً ، والجامع علة .
وما فيه التشبيه حكماً . وهو أيضاً ضعيف لأنه لا يلزم من اشتراك ذينك
الجزئيين فى معنى ، اشتراكهما فى سائر الأمور ، بل إن ثبت أن المعنى الجامع
هو السبب لثبوت الحكم فى المشبه به ، حصل المقصود ، إلا أنه يصير
فى الحقيقة قياساً ، لأنك أدرجت ذلك الجزئى تحت ذلك الوصف
المشترك بينه وبين الأصل ، ثم حكمت على كل ماله ذلك الوصف
بذلك الحكم .

وأما القياس : فهو العمدة . وهو قول مؤلف من أقوال ، إذا سلم ،
لزم عنها لذاتها ، قول آخر .

وأما المقدمة : فهى قضية جعلت جزء قياس ، والحدود هى الأجزاء

التي تبقى من المقدمة بعد تحليلها ، وهي الأفراد الأول التي لا تتركب القضية من أقل منها . ومثاله : قولنا : كل ج ب وكل با وكل واحد من قوائمنا كل ج ب وكل با مقدمة وج وب واحد ، وقولنا وكل ج ا نتيجة ، والمركب من المقدمتين على نحو ما قلناه ، حتى لزمَت النتيجة عنه ، هو القياس . وليس من شرط كون القياس قياساً أن يكون مسلم القضايا بل يكون بحيث يلزم من تسليمها تسليم المطلوب سواء كانت في نفسها مسلمة أو لم تكن مسلمة في نفسها .

إشارة : القياس : إما أن يكون بحيث لا تكون النتيجة ولا نقيضها موجوداً فيه بالفعل ، وهو الاقتراعي . كالمثال المذكور ، وإما أن يكون ذلك موجوداً فيه بالفعل ، وهو الاستثنائي . كقولك : إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان ، فهنا ما هو النتيجة موجود بالفعل في القياس . أو تقول : لكنه ليس بحيوان ، فهو ليس بإنسان . فهنا نقيض النتيجة موجود بالفعل في القياس .

وأما الاقتراعات فقد تكون من حمليتين ، ومن متصلتين ، ومن منفصلتين ، ومن حمليّة ومتصلة ، ومن حمليّة ومنفصلة ، ومن متصلة ومنفصلة . ونحن نذكر من الحمليات ، ومن الشرطيات ما يكون قريباً إلى الطبع :

إشارة : كل تصديق مطلوب فهو قضية وكل قضية طرفان : ولنتكلم الآن في الموجب العامي فنقول : إما أن يكون مجرد تصور موضوع القضية ومحمولها كافياً في جزم الذهن باسناد المحمول إلى الموضوع أو لا يكون كافياً . فإن كان كافياً استغنينا في إثباته عن القياس وإن لم

يكن كافياً فلا بد من ثاثة يتوسطهما ، بحيث يكون ثبوت ذلك المحمول له وثبوته للموضوع بيناً حتى يتولد من ذينك العلمين ، العلم بثبوت ذلك المحمول ، لذلك الموضوع ، فيكون ذلك الثالث مشتركاً لا محالة بين المقدمتين فذلك الثالث يسمى الحد الأوسط ، وموضوع المطلوب يسمى الحد الأصغر ومحموله يسمى الحد الأكبر والمقدمة التي فيها الأصغر الصغرى ، والتي فيها الأكبر الكبرى ، وتأليف المقدمتين يسمى اقتراناً وهيئة ذلك التأليف يسمى شكلاً .

إشارة : الترتيب الطبيعي في القياسات أن يدخل الأصغر تحت الأوسط ، والأوسط تحت الأكبر فحينئذ يعلم دخول الأصغر تحت الأكبر . وهذا هو الشكل الأول - وهو القياس الكامل التام -

فإن عكست كبراه فقط ، صار الأوسط محمولاً في المقدمتين معاً - وهو الشكل الثاني - ولذلك فإن الشكل الثاني يتردد إلى الأول بعكس كبراه .

وإن عكست صغراه فقط صار الأوسط موضوعاً في المقدمتين معاً وهو الشكل الثالث فإن الشكل الثالث يتردد إلى الأول بعكس صغراه .

وأما إن عكست مقدمتي الشكل الأول معاً حتى صار الأوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فحينئذ يقع الأوسط في الطرفين والطرفان في الوسط ويتشوش الفظم جداً ، وتتضاعف الحكة فإن التغير في الثاني والثالث إنما وقع في مقدمة واحدة وههنا وقع في المقدمتين معاً - وهذا هو الشكل الرابع - وقد أهملوه لهذا السبب .

واعلم : أن « الشيخ » ذكر في « الكتاب » أن النتيجة تابعة لأخس
المقدمتين في الكمية والكيفية .
واعلم : أنه لا قياس عن جزئيتين . فأما عن سالبتين ، فسيأتى
الكلام فيه .

الشكل الأول

شرط كونه منتجا : أن تكون صفراء موجبة حتى يدخل أصغره فى
الأوسط وأن تكون كبراء كلية ؛ ليتأدى حكمه إلى الأصغر . وظاهر أنه
يلزم من اعتبار هذين الشرطين كون قرائنه المنتجة أربعة .

وههنا أبحاث :

البحث الأول قال الشيخ : إذا كانت الصفري ممكنة خاصة أو وجودية
لا دائمة ، جاز كونها سالبة لأن سالبها فى حكم الموجبة .
ولفائل أن يقول : المنتج بالذات هو الموجبة ، وأما هذه السالبة فلأتأثير
لها فى الإنتاج .

إلا أن يقال إن هذه السالبة لما كانت مستلزمة لتلك الموجبة التى هى
منتجة فى الحقيقة أطلق « الشيخ » عليها اسم الإنتاج ، على معنى أنها منتجة
بالعرض لا بالذات .

البحث الثانى : إن الأصغر إذا كان داخلا بالفعل تحت الأوسط ، ثم
كانت الكبرى من القضايا التى لا يكون ثبوت محمولها الموضوع عنها أو سلبه
عنه ، معلقا على وصف قائم بالموضوع كانت النتيجة فى هذه الصورة تابعة

للكبرى. مثل قولك : كل ج ب ثم تقول : وكل ب ا لما بالإطلاق العام ، أو بالوجودى اللا ضرورى ، أو بالوجودى اللادائم ، أو بالضرورة المطلقة ، أو بالإمكان العام ، أو الخاص ، أو الأخص . وذلك لأن الكبرى دلت على أن كل ما ينبت له الأوسط ، فإنه يثبت له الأكبر بالجهة المذكورة . فالكبرى والصغرى دلت على ثبوت الأوسط للأصغر ، فيلزم أن يثبت الأكبر للأصغر بقلك الجهة المذكورة فى الكبرى .

البحث الثالث : الصغرى إذا كانت ممكنة . فالكبرى إما أن تكون ممكنة أو وجودية أو ضرورية .

القسم الأول : أن تكون ممكنة وهى كقولنا : بالإمكان كل ج ب وبالإمكان كل ب ا ينتج : بالإمكان كل ج ا لأن الأكبر ممكن للأوسط الذى هو ممكن للأصغر . وإمكان الإمكان قريب عند ذهن الذى ، حكم بكونه إمكاناً .

وأنا أقول : الإمكان فى القضية الممكنة ، إما أن يحمل محمولا أو جهة أو مختلطاً . فإن كان محمولا ، كان القياس كاملاً . وهو قولنا كل ج يمكن أن يكون ب وكل ما يمكن أن يكون ب يمكن أن يكون ا . وكل ج يمكن أن يكون ا .

والفروع للثانى : أن يكون الإمكان جهة لا محمولا . وإذا قلنا : بالإمكان كل ج ب وأردنا كون الإمكان جهة فلا بد ههنا من كون الياء حاصلًا بالفعل للجيم ، لئلا لو لم يكن حاصلًا لبقى الموضوع خالياً عن المحمول ، فلا يمكن تكون القضية وإذا كان كذلك كان الأصغر داخلاً بالفعل تحت الأوسط ، فيكون القياس منهقداً كاملاً .

النوع الثالث : أن تقول : بالإمكان كل ج ب وتريد به كون
الإمكان جهة ، فههنا يكون الأصغر داخلا بالفعل تحت الأوسط ، ثم تقول :
وكل ما يمكن أن يكون ب فإنه يمكن أن يكون ا فههنا القياس أيضاً
ينعقد . لأن المحمول في الصغرى ، هو الباء ، والموضوع في الكبرى هو كل
مالا يمتنع أن يكون ب والباء مندرج فيما لا يمتنع أن يكون ب .

النوع الرابع : أن يكون الإمكان محمولا في الصغرى ، ولا يكون كذلك
في موضوع الكبرى . كقولك : كل ج فله إمكان للباء ، ثم تقول : وكل
ما هو ب فهو ا فهذا يبعد كونه منتهجاً . لأنه لا يمتنع أن يكون الأكبر
مشروطاً بالأوسط . ولما كانت الصغرى ممكنة ، لم يبعد خلو الأصغر عن
الأوسط . وعلى هذا التقدير ، يجب خلوه عن الأكبر ، المشروط بالأوسط .
ويحتمل أن يكون الأكبر غير مشروط بالأوسط ، وإن كان مشروطاً به ،
لكن الأوسط كان حاصلًا للأصغر . فحينئذ يكون الأكبر حاصلًا للأصغر
فيثبت : أن هذه القرينة غير منعقدة .

أما إذا كانت الصغرى ممكنة ، والكبرى وجودية لا ضرورية ،
أو وجودية لا دائمة . فالنتيجة ممكنة خاصة . لأنه من المحتمل أن يكون
الأكبر مشروطاً بالأوسط ، ويكون الأوسط غير حاصل للأصغر ،
فحينئذ لا يكون الأكبر حاصلًا للأصغر . ويحتمل أن لا يكون مشروط
الأكبر ، مشروطاً بالأوسط . وإن كان مشروطاً به ، لكن الأوسط
كان حاصلًا للأصغر . فحينئذ يكون الأكبر حاصلًا للأصغر .

ولإذا احتمل الوجهان ، لم يمكن القطع بالثبوت والانتفاء . فوجب

الحكم بإمكان الثبوت والانتفاء ، وهو الممكن الخاص ، وأما إذا كانت الكبرى ضرورية ، فالنتيجة ضرورية ، لأن الكبرى الضرورية : معناها : أن كل ماثبت له الأوسط — سواء ثبت له الأوسط دائماً أو غير دائماً أو بالضرورة ، أو لا بالضرورة — فإنه في جميع زمان وجوده ، يجب أن يكون موصوفاً بالأكبر قبل حصول الأوسط وبعده ، ومعه .

ثم الصغرى دلت على أن الأوسط ممكن الحصول للأصغر ، وكل ما كان ممكناً ، لم يلزم من فرض وقوعه محال . فلنفرض أن الأوسط حاصل للأصغر فعند ذلك الحصول يصير الأصغر ، محكوماً عليه ، بأنه يجب في جميع زمان وجوده ، أن يكون موصوفاً بالأكبر ، قبل حصول الأوسط ومعه ، وبعده . وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ثبوت الأكبر للأصغر ضرورياً . سواء ثبت له الأوسط أو لم يثبت . فثبت : أن الصغرى الممكنة — سواء كانت سالبة ، أو موجبة مع الكبرى للضرورة — تفتج النتيجة الضرورية .

أما إذا كانت الصغرى ممكنة . والكبرى مطلقة عامة . فالنتيجة ممكنة عامة . لأن الكبرى المطلقة العامة ، إن صدقت ضرورية ، كانت النتيجة ضرورية . وإن صدقت لا ضرورية كانت النتيجة ممكنة خاصة . والتقدير المشترك بين الضروري والممكن الخاص ، هو الممكنة العامة فكانت النتيجة ممكنة عامة .

المبحث الرابع : الصغرى إذا كانت ضرورية ، وكانت الكبرى عرفية . فلما أن تكون عرفية خاصة ، أو عرفية عامة . فإن كانت عرفية خاصة ، لم ينتظم قياس صادق المقدمات . لأن الصغرى الضرورية دلت على أن الأصغر

موصوف دائماً بالأوسط ، والكبرى العرفية الخاصة ، دلت على أن كل ما ثبت له الأوسط ، فإنه موصوف بالأكبر في جميع زمان حصول الأوسط غير موصوف به في جميع زمان الذات . فإذا كان الأصغر موصوفاً بالأوسط في جميع زمان الذات ، يلزم أن يكون موصوفاً بالأكبر في جميع زمان الذات . وقد حكمنا في الكبرى : أن جميع الموصوفات بالأوسط ، موصوفات بالأكبر بشرط اللادائم . فقد وقع التناقض .

ثم ههنا إشكال : وهو أنه ثبت أن الصغرى الضرورية ، مع العرفية الخاصة لا تنعقد . فيلزم في كل قضية يدخل تحتها الضرورية ، أن لا تنعقد مع الكبرى العرفية الخاصة . لكن الضرورية داخلة تحت العرفية العامة ، الداخلة تحت المطلقة العامة ، الداخلة تحت الممكنة العامة ، فوجب أن لا ينعقد القياس من شيء من هذه الصغريات ، مع الكبرى العرفية الخاصة .

وأيضاً : وجب أن لا ينعقد القياس من الصغرى الضرورية ، مع كل قضية تدخل تحتها العرفية الخاصة . وهى الوجودية اللادائمة ، والوجودية اللاضرورية والعرفية العامة ، والممكنة الخاصة ، والمطلقة العامة ، والممكنة العامة .

وأيضاً : كل قضية تحتل الضرورية ، وكل قضية تحتل العرفية الخاصة ، وجب أن لا ينعقد منهما قياس . وهما المطلقتان والمكنتان والعرفتان . وعلى هذا التقدير ، يضيع أكثر قياسات هذا الشكل .

وجوابه : أنه لا يلزم من وقوع المفارقة ، بين هاتين المقدمتين نظراً إلى خصوصية كل واحد منهما : وقوع المفارقة بين القضايا التى تكونان

داخلتين فيها . فقد زال السؤال . أما إذا كانت الصغرى ضرورية .
والكبرى عرفية عامة ، فالقياس ينمقد . لأن الكبرى العرفية ، دلت على
أن الأكبر يدوم بدوام الأوسط ، والصغرى الضرورية دلت على أن الأوسط
ضرورى للأصغر ، والدائم للضرورى : دائم : فالنتيجة تكون دائمة .

و « الشيخ » ذكر في « الكتاب » : أن النتيجة ضرورية . والحق
ما ذكرناه .

المبحث الخامس : ذكر في « الكتاب » أن النتيجة في جميع القياسات
لهذا الشكل ، تابعة للكبرى إلا في موضعين :
أحدهما : أن تكون للصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية ، فإن النتيجة
ممكنة تابعة للصغرى .

والآخر : أن تكون الصغرى ضرورية ، والكبرى عرفية عامة . فإن
النتيجة ضرورية ، كالصغرى .
واعلم : أن النتيجة قد تكون تابعة للصغرى ، في قرائن كثيرة ، سوى
هاتين الصورتين .

أما هاتان الصورتان :

أما الأولى : فإذا كانت الصغرى ممكنة عامة والكبرى وجودية .
فالنتيجة ممكنة خاصة ، فيكون النتيجة مخالفة للقدمتين في الكيفية .
وأما الثانية : فقد ذكرنا أن النتيجة فيها دائمة . وهذه الجهة مخالفة
للجهة الصغرى ، فإنها ضرورية . والجهة الكبرى ، فإنها عرفية عامة .

واعلم : أن تمام الكلام في المختلطات مذكور في كتاب « الآيات
البيّنات »

الشكل الثاني

اعلم : أن المشتركين في ثبوت صفة واحدة ، أو في سلب صفة واحدة ،
قد يكونان متباينين ، وموافقين . فإذا لا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك
لأعلى التباين ولأعلى التوافق . والمختلفان في الصفة العرضية الزائلة قد يكونان
أيضاً متباينين وموافقين ، فذلك أيضاً لا يفيد . وأما المختلفان في الصفة
اللازمة ، فلا بد وأن يتباينا لأن المتساويين في الماهية ، يمتنع اختلافهما في
اللازم ، فلا جرم صح الاستدلال على التباين .

إذا عرفت هذا ، فنقول إنه قد يكون الاختلاف في المتقدمين ، بالسلب
والإيجاب ، حاصل في الظاهر ، ثم لا يفتقد القياس . وقد لا يكون حاصل في
الظاهر ، ويفتقد القياس .

أما الأول : فاعلم أن القضايا السبع التي حكمنا ، بأن سوالها لا تقبل
العكس ، لا يفتقد منها في هذا الشكل ، من بساطتها ، ولان مختلطاتها .
وهي الوقعية ، والمنقشرة ، والوجودية اللادائمة ، والوجودية اللاضرورية ،
والممكنة الخاصة ، والمطلقة العامة ، والممكنة العامة .

أما في المنقشرة والوقعية والوجودية اللادائمة ، فلأن في هذه الصور
الثلاثة : السلب والإيجاب يصدقان على الشيء الواحد . وإذا كان كذلك ،
المتنع الاستدلال باختلاف السلب والإيجاب على التباين .

فأما في الوجودية اللا ضرورية ، والممكنة الخاصة ، والمطلقة العامة ،
والممكنة العامة ، فلأن صدق السلب والإيجاب معاً ، في هذه القضايا ، على الشيء
الواحد ، وإن لم يكن واجباً لكنه غير ممقوع ، فحيفئذ تعذر الاستدلال بذلك
على التباين والتوافق .

وفيه أبحاث :

الببحث الأول : إنه إذا كانت إحدى المقدمتين ضرورية أو دائمة ، وكانت
الأخرى غير ضرورية ، أو غير دائمة . فالقياس منمقد ، والنتيجة سالبة ضرورية .
سواء كانت المقدمتان موجبتين أو سالبتين ، أو كانت إحداهما سالبة ،
والأخرى موجبة . وذلك لأن الضرورية محمولة على الضروري بالضرورة .
ومسلوبة عن غير الضروري بالضرورة . وذلك يقتضى سلب أحد الجانبين
عن الآخر بالضرورة . أما إذا كانت إحدى المقدمتين ضرورية ، وكانت
الأخرى قضية تحتمل الضرورة واللا ضرورة . فهذا لا ينتج إلا عند
الاختلاف بالسلب والإيجاب ، وتكون النتيجة ضرورية .

أما لأنه لا بد من الاختلاف بالسلب والإيجاب ، فلأن تلك القضية -
لما احتملت الضرورة - لو لم تكن مخالفة للمقدمة الأخرى ، لكانت بتقدير
كونها ضرورية ، يكون القياس مركباً من مقدمتين ضروريتين ،
متشابهتين في السكيفية . وهو غير منمقد . وأما أن النتيجة ضرورية : فلأن
تلك المقدمة إن صدقت ضرورية ، كان القياس مركباً من مقدمتين ضروريتين
مختلفتين في السكيفية . فتكون النتيجة ضرورية . وإن صدقت اللا ضرورية .
كان القياس مركباً من مقدمتين : إحداهما : ضرورية ، والأخرى : اللا ضرورية .
وقد عرفت : أن النتيجة لهذا القياس ضرورية فنثبت : أن هذه النتيجة

ضرورية على كل التقديرات .

البحث الثانى : شرط إنقاج هذا الشكل أمران :

أحدهما : اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب - وقد تقدم بيانه -

والثانى : كون الكبرى كلية .

ويلزم من رعاية هذين للشرطين كون قرائنه المفتحة أربعة أضرب :

الضرب الأول : من كليتين ، والكبرى سالبة ، وبيانه : بعكس الكبرى ليرتد إلى ثانى الأول .

الضرب الثانى : من كليتين ، والصغرى سالبة ، وبيانه : بعكس الصغرى ، ويجعلها كبرى ، ليرتد إلى ثانى الأول ، ثم عكس النتيجة .

الضرب الثالث : من جزئية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبرى . وبيانه بعكس الكبرى ليرتد إلى رابع الأول .

الضرب الرابع : من جزئية سالبة صغرى ، وكلية موجبة كبرى . وهذا لا يمكن - بيانه : بعكس السالبة الجزئية . لأن السالبة الجزئية لا تقبل العكس . ولا بعكس الموجبة الكلية لأنها تنعكس جزئية . ولا قياس عن جزئيتين ، فلا جرم بينوه بالاقتراض . وهو مشهور .

وعندى طريق آخر فى بيان هذه الأضراب : أما فى بيان الضربين الأولين : فهو أن المحمول لما كان ثابتاً لسكلية أحد الطرفين ومسلوباً عن كلية طرف الآخر ، كان بين الطرفين منافاة لا محالة . وأما الضربان

الآخران : فهو أنه لما كان المحمول مسلوباً عن الأكبر ، وموجباً على بعض الأصغر ، أو كان موجباً على كل الأكبر ، ومسلوباً عن بعض الأصغر ، كان بين الأكبر وبعض الأصغر - لا محالة - منافاة . فيتمين كون النتيجة سالبة جزئية .

البحث الثالث : قال في « الكتاب » : « والحكم في الجهة السالبة » وأقول : هذا إنما يقال في الأقيسة المختلطة ، لا في البسيطة . ثم إن هذا الكلام في المختلطات ليس بحق ، لما بيننا أن القياس إذا كان مركباً من سالبة وجودية ، وقضية أخرى موجبة ضرورية ، فالنتيجة تكون سالبة ضرورية . فعلى هذا لا تكون العبرة في الجهة السالبة .

البحث الرابع : قد ذكرنا : أن القضايا السبع لا ينفقد منها هذا القياس لا بسيطاً ولا مختلطاً . فأما الضرورية والدائمة فينفقد القياس عنهما ، بسيطاً ومختلطاً . وتكون النتيجة في الضروريتين ضرورية . وفي الدائمتين : دائمة . وما يكون مركباً من الضرورية والدائمة : دائمة .

وأما القياسات المركبة من مقدمتين ، إحداها : ضرورية ، والأخرى : إحدى تلك السبع التي لا تقبل العكس ، فالنتيجة ضرورية . وأما من مقدمتين . إحداها : دائمة ، والأخرى : إحدى تلك السبع . فالنتيجة دائمة .

بقى لنا من مختلطات هذا الشكل أقسام ثلاثة :

القسم الأول : ما يتركب من العرفيتين وهو أربعة : اثنان بسيطتان - وحال النتيجة فيهما ظاهر - واثنان مختلطتان من العرفية العامة والخاصة . والنتيجة عرفية عامة .

القسم الثاني : أن تكون إحدى تلك السبعة صغرى ، وإحدى

العرفيتين كبرى . فنقول : الصغرى إن كانت ممكنة عامة ، أو خاصة ، كانت النتيجة مع الكبرى العرفية - عامة كانت أو خاصة - ممكنة عامة . لأن هذه الكبرى إن كانت سالبة ، أفادت أن الأوسط والأكبر لا يجتمعان .

فإذا دلت الصغرى الممكنة ، على جواز اتصاف الأصغر بالأوسط ، وجب الحكم . لجواز خلو الأصغر عن الأكبر في تلك الحالة ، استدلالاً بالإمكان المنافي على إمكان الانتفاء ، ثم لأنه من المحتمل أن يكون ذلك الانتفاء ضرورياً ، وأن لا يكون . والمشارك هو الإمكان العام . وإن كانت هذه الكبرى موجبة ، فهي تفيد أن الأكبر لا ينفك عن الأوسط ، فإذا حكما في الصغرى الممكنة ، بجواز خلو الأصغر عن الأوسط ، وجب أيضاً في تلك الحالة جواز خلوه عن الأكبر ، استدلالاً بجواز الخلو عن اللازم ، على جواز الخلو عن الملزوم . واحتمال أن يكون ذلك الخلو واجباً ، أو غير واجب قائم . والمشارك هو الإمكان العام .

وأما إن كانت الصغرى إحدى الخمسة الباقية - أعني المطلقة العامة والوجوديتين والوقيتين - فالنتيجة مطلقة عامة .

أما إن كانت العرفية سالبة ، فهي تفيد أن الأوسط والأكبر لا يجتمعان وهذه الصغريات الخمسة تفيد اتصاف الأصغر بالأوسط ، فيلزم من اتصاف الأصغر بالأوسط المنافي للأكبر ، خلوه عن الأكبر ، استدلالاً لحصول المنافي على حصول الانتفاء . ثم احتمال كون ذلك الانتفاء واجباً أو غير واجب قائم . والمشارك هو الإطلاق العام ، وإن كانت موجبة فهي دالة على أن الأكبر لا ينفك عن الأوسط . والصغريات دالة على خلو الأصغر عن الأوسط .

ففى تلك الحال ، وجب خلوّه عن الأكبر ، استدلالاً بالخلو ، عن اللازم على الخلو ، عن الملزوم . ثم احتمال كون الخلو واجباً أو غير واجب ، قائم والمشارك هو الإطلاق العام .

القسم الثالث : أن تجعل إحدى العرفيتين صفري ، وإحدى السبعة المذكورة كبرى . فنقول : إن شيئاً من هذه القرائن غير منتج ، لأن بالطريق الأول الذى ينفاه فى القسم الثانى ، يظهر أنه لا شىء من الأكبر بأصغر ، أو بالإمكان العام ، أو بالإطلاق العام . ومقصودنا : أن نبين أنه لا شىء من الأصغر بأكبر . ومعلوم أن السالبة الممكنة العامة ، والمطلقة للعامة لا تنعكس . فلا جرم لا يحصل المطلوب . فهذا ما نقوله فى هذا الباب .

وذكر « الشيخ » فى الكتاب ، فى اختلاط الممكن والعرفى العام : أنه إن كان هذا العرفى سالباً ، فقد ينمكس القياس . لأنه يرجع بالعكس أو بالافتراض إلى الشكل الأول ، وأما إن كان موجباً لم يكن قياساً .

وبالجملة : عند « الشيخ » يختلف الحال بسبب كون هذه العرفية سالبة أو موجبة وعندنا : الحال يختلف بسبب كونها صفري أو كبرى .

الشكل الثالث

شرط إنتاجه أن تكون الصفري موجبة أو فى حكمها . ولا بد من كلى . أيهما كان . وحينئذ تكون قرائنها المنتجة ستة ، وتكون نتائجها جزئية . لأنه إذا اجتمع أمران فى محل واحد ، حصل بينهما التقاء . فأما خارج ذلك الموضع ، فلا بدرى ، هل يحصل ذلك الالتقاء أم لا ؟ فلا جرم كان المتيقن هو الالتقاء الجزئى ، فكانت هذه النتائج جزئية - لا محالة - فنقول : الصفري الموجبة . إما أن تكون كلية أو جزئية . فإن كانت كلية

أمكن جعل المحصورات الأربع كبرى لها، أما إذا كانت كبراهما كلية، موجبة كانت، أو سالبة. فإنها ترجع إلى الأول بعكس الصغرى. فتكون النتيجة فيها كافي الأول.

وأما إذا كانت الكبرى جزئية موجبة، فالنتيجة ههنا جزئية موجبة، وتكون الجهة كافي الأول.

أما بيان أنه لا بد من النتيجة الجزئية الموجبة: فلأننا نجعل عكس كبراه، صغرى، ونجعل صغراه، كبرى. فينتج: جزئية موجبة، ثم نعكسها أيضا جزئية موجبة.

وأما بيان الجهة: فبالافتراض. فإذا قلنا: كل ب ج وبعض ب ا فنقول: ليكن بعض ب الذي هو ا د فيكون كل د ا ثم نقول: كل د ب وكل ب ج فكل د ج ويقرن إليه وكل د ا فينتج: بعض ج ا.

والجهة ما توجهه جهة. قولنا: كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا ومنهم من جعل جهة هذه النتيجة، تابعة لجهة الصغرى. قالوا: لأننا نجعل الصغرى كبرى عند عكس الكبرى، فيكون الحكم لجهتها، ثم يعكس، فتكون تلك الجهة بعد العكس باتية. إلا أن هذا خطأ. لأن العكس لا يحفظ الجهات.

أما إن كانت الكبرى سالبة جزئية، كقولك: كل ب ج وبعض ب ليس ا فالنتيجة: بعض ج ليس ا فههنا لا يمكن بيان أصل النتيجة بالعكس، بل بالخلف والافتراض. أما الخلف: فهو أنه إن كذب ليس بعض ج ا فكل ج ا فكان كل ب ج وكل ب ا وكان ليس كل ب ا. هذا خلف. وأما الافتراض فبان نقول: لكن البعض الذي من ب ليس ا د.

قلا شيء من د ا ثم يتمه . وأما بيان الجهة فما توجه الكبرى على ما بينا
في الضرب الثالث . أما إذا جعلنا الصغرى جزئية موجبة ، فالكبرى
لما أن تكون موجبة - كلية أو سالبة كلية - ويرتد إلى الأول بعكس
للصغرى . فظهر فيه : أن العبارة في الجهة كما في الأول .

لمشارة : أما المتصلات فقد يتألف منها أشكال ثلاثة كما في الحملات .
فإن كان الأوسط تالياً في الصغرى ، مقدماً في الكبرى ، فهو الأول . وإن كان
تالياً فيهما ، فهو الثاني . وإن كان مقدماً فيهما فهو الثالث والأحكام والشرائط
ما تقدم . وقد تقع الشركة بين حملية وبين منفصلة - كقولك : الاثنان ، عدد ،
وكل عدد إما زوج وإما فرد . وقد تشترك منفصلة مع حمليات . كقولك :
لما أن يكون ب ا وج أو د . وكل ب وج ود : هو . فكل ا هو .

وقد تقترن المتصلة مع الحملية . وأقرب أقسام هذا التقسم إلى الطبع : أن
تكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على أحد أنحاء شركة الحملات ،
فتكون النتيجة متصلة . مقدمها ذلك المقدم نفسه ، وتاليها نتيجة التأليف
من التالى ، الذى كان مقترناً بالحملية .

مثاله : إن كان كل ا ب وكل ج د ، وكل د ه ، ينتج : إن كان ا ب
فكل ج ه . وعليك أن تعد صائر الأقسام مما علمته . وقد يقع مثل هذا
التأليف من متصلتين تشارك تالي إحداهما تالي الأخرى ، إذا كان ذلك
التالى متصلاً أيضاً . ويكون قياسه هذا القياس .

لمشارة : مهذا قياس يخالف سائر القياسات في أمور . مثال ذلك القياس :

هو قولهم : ج مساوى لب وب مساوى لد ، فنجيم مساوى لمساوى د
ومساوى المساوى : مساوى ، فنجيم مساوى لد .

وأما تلك الأمور :

فأحدها : إن قولك : ج مساوى لب . المحمول فيه : قولك مساوى
لب . فإذا قلت : وب مساوى لد .

فالموضوع ههنا ليس تمام المحمول ههنا فلم يتكرر الأوسط .

وثانيها : إنك إذا قلت فى المقدمة الثانية : وب مساوى لد ، فالمحمول
ههنا قولك : مساوى لد . فالنتيجة عبارة عن موضوع الصغرى ، ومحمول
الكبرى . لكن النتيجة التى ذكرتها ليست كذلك ؛ لأنك قلت فى
النتيجة : فنجيم مساوى لمساوى د ، فضممت بعض الأوسط إلى الأكبر ،
وجعلت المحمول محمول النتيجة .

وثالثها : إن هذا النظم لا يجرى إلا فى هذه الصورة . فإنك تقول : السواد
مخالف للبياض ، والبياض مخالف للسواد ، فالسواد مخالف لمخالف السواد .
فإن لزم أن يكون مخالف المخالف مخالف ، لزم أن يكون السواد مخالفاً
لنفسه ، بل هذا النظم لا يجرى فى هذه الصورة أيضاً . لأن مساوى لب
وب مساوى لـ ا ، فـ ا مساوى لمساوى ا فيلزم : أن يكون الألف مساوى
لنفسه . وذلك محال .

إشارة : الشرطية الموضوعية فى القياس الاستثنائى . إن كانت متصلة
فإن استثنى عين المقدم ، أنتج عين التالى ، أو استثنى تقيض التالى ، أنتج

نقيض المقدم . وكل ذلك تحقيقاً للزوم . وأما استثناء نقيض المقدم ، أو عين التالي فإنه لا ينتج . لاحتمال كون التالي أعين من المقدم . وإن كانت منفصلة فهي إن كانت مانعة من الجمع والخلو ، وكانت ذات جزئين ، فتنتج نتائج أربعة . لأن استثناء عين أى واحد منهما كان ، ينتج نقيض الباقي . واستثناء نقيض أيهما كان ، ينتج : عين الباقي . وأما إن كانت ذات ثلاثة أجزاء ، فاستثناء عين أيها كان ينتج نقيض الباقيين . واستثناء نقيض أيها كان ، ينتج أحد الباقيين .

ثم لا يزال يستوفى الاستثناءات ، حتى يبقى قسم واحد . وأما إن كانت مانعة من الخلو فقط ، فاستثناء عين أيهما كان ، لا ينتج شيئاً لأن عين أيهما كان يوجد مع وجود الآخر ومع عدمه . ولكن استثناء نقيض أيهما كان ، ينتج وجود الآخر . لأننا بينا : أنه يمنع ارتفاعهما ، فإذا ارتفع أحدهما وجب كون الآخر باقياً . وأما إن كانت مانعة من الجمع فقط ، فاستثناء نقيض أيهما كان ، لا يفيد . لما بينا : أن نقيض أيهما كان ، يوجد مع وجود الآخر ومع عدمه . ولكن استثناء وجود أيهما كان ، ينتج عدم الآخر ، لما بينا أن اجتماعهما محال . فوجود أيهما كان ، يدل على عدم الباقي .

إشارة : قياس الخلف مركب من قياسين : أحدهما : اقتراني ، والآخر :

استثنائي . مثاله : إن كذب قولنا ليس كل ج ب صديق نقيضه ، وهو كل ج ب وكيان حقاً أن كل ب د ينتج : لأن كذب قولنا ليس كل ج ب كمان

حقاً إن كل ج د ثم يحمل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس استثنائي ،
وبستثنى نقيض تاليها . فينتج : نقيض مقدمها .
هذا بيان صورة قياس الخلف .

وأما بيان مادته فهو الاستدلال بامتناع لازم أسد النقيضين ، على
امتناع ذلك النقيض ، وبامتناع ذلك النقيض على أن الحق هو النقيض
الآخر ، أو ما يكون داخل فيه . وأما إن رد الخلف إلى المستقيم ، كيف
يكون ؟ فداره . على أخذ نقيض النتيجة المخالفة وتقرينه مع المقدمة الصادقة
التي لا شك فيها ، المنتج : نقيض الحال على حاله .

وبالله التوفيق .

—————

النهج السادس

في

البرهان والمغالطات

إشارة : القياس إن كان مؤلفاً من المقدمات اليقينية كان برهانياً .
وإن كان مؤلفاً من المشهورات والمسلمات ، كان جدلياً . وإن كان من
المظنون والمقبولات كان خطابياً . وإن كان من المشبهات بالأوليات
كان سوفسطائياً (١) . وإن كان من المشبهات بالمشهورات ، كان مشاعبياً .

(١) السوفسطائيون هم جماعة من معلمى اليونان ، في القرن الخامس
قبل الميلاد ، وكانوا يدرسون الفلسفة ويقومون بسلوك الناس على الخير
والبعد عن الشر ، بحسب ما يترأى لهم عن الخير والشر ، وكانوا
يقولون : ان الانسان قادر على ان يفعل الخير أو أن يفعل الشر ، والعرف
ليس قادراً الهيا لازماً ، بل هو من صنع الناس ، وهم قادرون على
تغييره .

واشتهر منهم : بروتاجوراس — جورجياس — بروديكوس —
هيباس . وكانوا يطوفون المدن والقرى لتعليم الخطب البليغة اللبقة
الدعوى بالحجج المنطقية المقتنة ، ولتعليم الحرف الصناعية المحترمة .
والمعرفة — عندهم — تنشأ من المشاهدات بالحسن . ولأنها تختلف من
رائى الى آخر قالوا : ليس من حقائق ثابتة . وشكوا في وجود « الاله »
لهذا الصالح المحسوس ، لأن « الاله » لا يشاهد ولا يدرك بالحواس .
ويرى السوفسطائيون أن الأخلاق ليست من الدين ، بل هي من صنع
البشر وهم قادرون على سن قوانين أخلاقية تحقق لهم الأمن والسعادة .
ويرون أن الدين ليس من الآلهة بواسطة الانبياء ، بل الدين بدعة من
الناس ، لخوفهم من المجهول .

قال « بروتاجوراس » :

« ان الانسان هو معيار الأشياء . معيار حقيقة ما يوجد منها ،
ومعيار زيف ما لا يوجد . أما بالنسبة للآلهة فليس بوسعى ان أعرف ان
كانوا موجودين أم غير موجودين . فدون ذلك عقبات جمة هو غموض
الموضوع وقصر الحياة » .

فالسوفسطائي بإزاء الحكيم ، والمشاغبي بإزاء الجمدى ، وإن كان من الخيالات كان شعرياً .

إشارة : المطلوب بالبرهان . قد يكون ضرورة الشيء ، وقد يكون إمكان الشيء ، وقد يكون مجرد وجوده من غير اعتباره ضروريته ولا إمكانه . كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها . وكل جنس من هذه المطالب ، فله مقدمات تخصه . والمبرهن ينتج الضروري من الضروري ، والممكن الأكثرى من الممكن الأكثرى ، والأقل من الأقل . ويستعمل في كل باب ما يليق .

ولا يلتفت إلى من يقول : المبرهن لا يستعمل إلا الضروريات . بل قد ذكر بعض المحصلين ذلك ، لسن فيه غرضان :

أحدهما : إن المطلوب الضروري يستنتج في البرهان من الضروري ، وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروري .

الثاني : إن صدق مقدمات البرهان في كونها ضرورية ، أو ممكنة :

=

وقال « هيباس » :

« ان العرف طاغية مفروض حكمه على البشر ، وغالبها ما يضطرننا لصنع أشياء كثيرة ضد طبيعتنا » .

وقال « أرخيلوس » :

« ان كل الخصائص الأخلاقية انما تنبع من العرف ، وليس من الطبيعة » .

وقال أيضا :

« ان الطبيعة في جانب الأقوى ، وأن القوة هي الحق ، وأن الرجل القوى سيحطم قيود العرف ويجعل من نفسه سيدا يسيطر على الضعفاء » .

ضرورى . لأن ثبوت الضرورة للضرورى ضرورى ، وثبوت الإمكان للممكن ضرورى .

واعلم : أن الذاتى المقوم لا يمكن أن يكون مطلوباً بالبرهان ، لأن المقوم بين الثبوت ، والبين لا يكون مطلوباً بالبرهان ، بل الذاتى بالمعنى الثانى يكون مطلوباً . وأما محمول مقدمات البرهان فيمكن أن يكون ذاتياً بالوجهين . إلا أنه لا يمكن أن يكون محمول المقدمتين معاً ذاتياً مقوماً . لأن الأكبر إذا كان مقوماً للاوسط المقوم للاصغر . ومقوم المقوم مقوم — فحينئذ يرجع إلى أن يكون الأكبر مقوماً للاصغر — وذلك محال . فإذن لا يمكن أن يكون المحمول ذاتياً مقوماً إلا فى إحدى المقدمتين .

لمشارة : أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : المبادئ ، والموضوعات ، والمطالب .

أما المبادئ : فهى الحدود والمقدمات التى تؤلف منها قياساته . وتلك المقدمات إما أن تكون واجبة القبول ، أو مسلمة على سبيل حسن الظن بالعلم الذى يصدر فى العلم ، وإما مسلمة فى الوقت إلى أن تبين ، مع أن فى نفس المعلم شكاً فيه . أما الحدود فتشمل الحدود التى تورد لموضوع الصناعة وأجزائه وأعراضه الذاتية ، وأما الموضوع فهو الأمر الذى يبحث فى ذلك العلم عن الأحوال المعارضة له من حيث إنه هو .

وأعلم أن موضوع العلم إما أن يكون داخلاً فى موضوع العلم الثانى أو مبايناً له . أما الأول وهو أن يكون أحدهما أعم من الآخر فذلك يقع على وجوه :

أحدها: أن يكون الأعم جنساً للأخص مثل علم المجسات. تحت علم الهندسة.
وثانيها: أن يكون الموضوع قد أخذ في إحداها مطلقاً، وفي الآخر مقيداً.
مقيد خاص. مثل علم الأكر المتحركة، تحت علم الأكر.

وثالثها: أن يجتمع الوجهان ويكون أحدهما أولى باسم الموضوع تحت
الآخر. مثل: علم المناظر، تحت علم الهندسية.

ورابعها: أن يكون موضوع أحد العلمين مبايناً. لموضوع العلم الآخر.
لكنه ينظر فيه من حيث هو، عرضت له أعراض خاصة لموضوع العلم الآخر.
مثل الموسيقى، تحت علم الحساب.

واعلم: أن مبادئ العلم الجزئي إنما يبرهن غالباً في العلم الكلي الذي فوقه،
وقد يبرهن مبادئ العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي التحققاني نادراً، لكن
بشرط أن لا يقع الدور، ثم لا يزال مبادئ العلم الجزئي مبرهنات في العلم
الكلي الفوقاني، إلى أن ينتهي إلى العلم الذي هو موضوعه الموجود من
حيث هو موجود، ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة
الأولى. وأما الموضوعات المتباينات، فقد يكون المتباينان بالذات، مثل
علم الطب، فإن موضوعه بدن الإنسان، وعلم الهيئة موضوعه بسائط
العالم. وقد يتنافيان بالصفات، مثل: الطب والأخلاق.

إشارة: الحد الأوسط لابد وأن يكون علّة لتصديق ثبوت الأكبر
للاصغر، فإن كان مع ذلك علّة لثبوت الأكبر في نفسه فهو برهان اللّم،
وإن لم يكن كذلك فهو برهان الإن: وههنا دقيقة وهي أنه ليس من شرط
برهان اللّم أن يكون الأوسط علّة لوجود الأكبر، بل أن يكون علّة لحصول
الأكبر في الأصغر، سواء كانت علّة لوجود الأكبر في نفسه أو لم تكن.

بل يجب أن تعلم أنه كثيراً ما يكون الأوسط معلولاً للأكبر ، لكنه
يكون علة لوجود الأكبر في الأصغر .

إشارة : من أمهات المطالب : مطلب هل الشيء موجود في نفسه ؟ أو هل
الشيء موجود له كذا ؟ ومنها مطلب ما . فقارة يطلب به ماهية الشيء وتارة
مفهوم الاسم : قال : ومطلب «ما» ؟ بحسب الاسم ، مقدم على مطلب «هل» ؟
فإنه ما لم يعرف مدلول الاسم لا يمكن طلب وجوده ، ثم إذا صح كون
الشيء موجوداً صار ذلك نفسه حداً لذاته أو ربما . ومنها مطلب أى شيء ؟
ويطلب به تمييز الشيء عما يشاركه في الشئية أو في بعض المقومات . ومنها
مطلب لم الشيء ؟ وهو يطلب ثلاثة أشياء : الحد الأوسط . إذا كان الغرض
حصول التصديق فقط ، أو السبب المقتضى لحصول الأكبر في الأصغر ،
وكان المطلوب سبب كون الشيء في نفسه ممكناً . ولا شك في أن هذا المطلب
بعد مطلب هل بالقوة وبالفعل . ومن المطالب كم الشيء ؟ وأين الشيء ؟
ومتى ؟ لكنه قد يستغني عنها بمطلب هل المركب إذا نطن لذلك الكم
والكيف والمتى والأين ، ولم يعلم ثبوته لذلك الموضوع ، فإن لم يظن لذلك
لم يقم ذلك المطلب مقام هذه ، وكان مطلباً خارجاً .

إشارة : الغلط في القياس إما أن يقع لأن المدعى قياساً لا يكون قياساً
في نفسه ، أو إن كان قياساً في نفسه لكنه ينتج غير المطلوب . أما الخلل
في القياس فإما أن يكون في مادته أو في صورته . أما الخلل في الصورة ،
فإن لا تحصل الشرائط المعبرة في كون الشكل منتجاً . وأما الخلل في
المادة - وهي المقدمات - فإما أن يقع بسبب اللفظ أو بسبب المعنى ، أما الذي
يسبب اللفظ فمن وجوه :-

أحدها : أن تكون المقدمات كاذبة ، فإن جملة بحيث تصدق
اختلت صورة القياس .

وثانيها : المصادرة على المطلوب الأول . وذلك إذا كان حدان من
حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد .

وثالثها : أن يقع الغلط بسبب الانتقال من لفظ الجمع إلى كل واحد ،
فيجعل ما يكون لكل واحد كائناً لكل ، وبالعكس ، كما يقال : لما كان
لكل واحد من الحوادث أول ، لزم أن يكون لكل أول .

ورابعها : ما يظن أن الكلام إذا صدق مجتمعا وجب أن يصدق مفترقا ،
كمن يظن أنه إذا صح أن يقول : كان « امرؤ القيس » شاعراً ، صح أن امرأ
القيس كان مفرداً ، وأن امرأ القيس شاعر مفرد ، فيحكم بأن الميث شاعر .
وأيضاً : إذا صح أن الخمسة زوج وفرد اجتماعاً ، صح أنها زوج وأنها فرد .

واعلم : أن « الشيخ » أبطل هذه الاعتبارات في « باريرمهنياس » (١) في
كتاب « الشفاء » بوجوه قوية . فلا أدري لم يرجع إلى تصحيحها وإيرادها في
هذا الكتاب ؟ وأما الأغلاط الواقعة بسبب المعنى الصرف ، فمثل ما يقع بسبب
إيهام العكس ، وبسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، وبأخذ لاحق
الشيء مكان الشيء ، وبأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل ، ولغفلت توابع الحمل .
فهذا هو الإشارة إلى معاهد الأغلاط ، ومن احترز عنها كان آمناً من
الغلط ، في الأكثر . والله أعلم بالصواب .

تم منطلق « لباب الاشارات والتنبيهات »
والتكلان على رب الأرض والسموات .

(١) هذه الكلمة يونانية . والامام الرازي أفرد لها فصلاً في كتابه
« شرح عيون الحكمة » في الجزء الأول — وعيون الحكمة تأليف ابن سينا —
ويطلب من مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة .

الطبيعيات

(تمهيد) (١) :

اعلم : أن أكثر مسائل هذا الكتاب من الطبيعيات والإلهيات فيها أبحاث دقيقة وأسرار عميقة ، استقصينا ذكرها في شرحنا لهذا الكتاب (٢) ، فليطلب الطالب منا في هذا الكتاب تلخيص ما في ذلك الكتاب ، صح أم فسد ، إلا ما شاء الله من الزيادات . وبالله التوفيق .

النظ الأول

في

تجوهر الأجسام

المسألة الأولى

في

نفي الجزء الذي لا يتجزأ

الأجسام البسيطة قابلة للقسمة . وتلك القسمة إما أن تكون بالفعل أو بالقوة . وعلى التقديرين فهي متناهية أو غير متناهية . فالاحتمالات أربعة :

أحدها : أن الأجسام مركبة من أجزاء موجودة بالفعل متناهية وكل واحد منها لا يقبل القسمة لا في الوجود ولا في الوجود ، وهذا باطل . لأن كل متحيز فلا بد وأن يتميز جانب يمينه عن جانب يساره ، فيكون

(١) القول في الطبيعيات والالهييات . اعلم أن أكثر ... الخ : ص

(٢) يقصد كتاب الاشارات لابن سينا .

منقسماً . ولأن الصفحة المركبة من الأجزاء التي لا تقبض ، إذا وقع الضوء على أحد وجهيها ، فالجانب المستضيء غير الجانب المظلم ، فينقسم .

وثانيها : أنها مركبة من أجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ، وهذا باطل . لأن كل كثرة فالواحد منها موجود بالفعل ، فمجموع اثنين منها ، إن لم يكن أعظم من الواحد ، لم يكن تركيبها مفيداً للمقدار ، وإن كان أعظم فحيثما كان أكثر عدداً كان أكثر مقداراً ، فيلزم أن تكون نسبة المقدار إلى المقدار ، كنسبة العدد إلى العدد ، لكن نسبة ذلك المقدار إلى مقدار هذا الجسم المحسوس ، نسبة مقدار متناه إلى مقدار متناه ، ونسبة المقدارين كنسبة العددين . فنسبة ذلك العدد إلى عدد هذا الجسم المحسوس ، نسبة عدد متناه إلى عدد متناه ، فهذا الجسم المحسوس يجب أن يكون مركباً من عدد متناه .

تنبيه : لما ثبت أنه يجب أن لا يكون الجسم مؤلفاً من مفاصل غير متناهية ، وثبت أنه لا يجب أن يكون مؤلفاً من مفاصل متناهية ، لزم إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ، بل هو في نفسه كما هو عدد الحس ، ومع ذلك فهو ممكن الانفصال ، ثم ذلك الانفصال لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا لأحد أمور ثلاثة : القطع ، واختلاف العرضين كما في البlique ، والوهم إن امتنع الفلك لسبب .

تذنب : ولما كان كل متعيز ، فإنه يتميز جانب يمينه عن يساره أبداً ، وجب أن تكون القسمة الوهمية ذاهبة ، إلى غير النهاية .

تفنيه : ولما ثبت أن كل مسافة منقسمة ، كانت الحركة إلى نصفها ، نصف الحركة إلى آخرها . فكل حركة وكل زمان هو منقسم أبداً .

المسألة الثانية

في

اثبات الهيولى

ثبت أن الجسم واحد في نفسه ، فإذا انفصل فقد بطلت تلك الهوية . وحادث هويتان . وكل حادث فإنه مسبوق بإمكان حدوثه ، وذلك الإمكان يستدعي محلاً ، فالجسمية محل . وعليه سؤالان :

الأول : إنك أثبت هذا الحل بناء على كون الجسم قابلاً للانفصال . لكن الفلك لا يقبل الانفصال ، فكيف ثبت له هذا الحل ؟

جوابه : لما دل قهول هذه الأجسام للانفصال على كون جسيميتها حالة في الحل ، والحال في الحل منتهى إلى الحل ، فهذه الجسمية منتهية إلى الحل ، والأجسام بأسرها متساوية في الجسمية ، والمتساويات في الماهية يجب استوائها في الأحكام ، فيلزم افتقار جميع الجسيمات إلى الحل .

السؤال الثاني : لم لا يجوز أن يقال : هذه الأجسام المحسوسة مركبة من أجزاء يتميز كل واحد منها عن الآخر تميزاً بالفعل ، ثم كل واحد من تلك الأجزاء وإن كان قابلاً للقسمة الوهمية لكنه لا يكون قابلاً للقسمة الانفساكية ، وعلى هذا التقدير ما يقبل الانفصال ، لا يكون واحداً في نفسه ، وما يكون واحداً في نفسه . فإنه لا يقبل الانفصال ، فبطل ما يليتم

— ٩٢ —

عليه دليلكم في أن الجسم الذى يكون واحداً في نفسه ، فإنه قد يعرض له الانفصال ؟

جوابه : لما سلمتم أن كل واحد من تلك الأجزاء يقبل القسمة الوهمية ، وجب أن يقبل القسمة الانفصالية . وذلك لأننا نفرض جزئين ، متماثلين في تمام الماهية من تلك الأجزاء وكل واحد من نصفي أحد الجزئين يساوى كل واحد من نصف الجزء الآخر في تمام الماهية ، فكما يصح على نصفي الجزء الواحد أن يتصلا اتصالاً رافعاً للتعدد ، كذلك وجب أن يصح على النصف من هذا الجزء أن يتصل بالنصف من ذلك الجزء ، اتصالاً رافعاً للتعدد ، وكما صح على النصف من هذا الجزء أن يباين النصف من ذلك الجزء مباينة رافعة للوحدة ، وجب أن يصح على نصفي الجزء الواحد أن يتباينا ويفصلا . اللهم إلا أن يكون المانع من خارج . وإذا ثبت ذلك ، ثبت أن ما كان متصلاً في نفسه ، فقد يعرض له الانفصال .

تذنب : قد بان أن المقدار والجرمية حالان في محل ، وأنه ليس لذلك الحل مقدار البهجة . والشئ الذى لا مقدار له في نفسه ، تكون نسبة جميع المقادير إليه على السوية ، فلا يستبعد أن يتبدل المقدار الصغير بالمقدار العظيم من غير حدوث خلاء في الداخل ، وانضمام جسم إليه من الخارج ، بالعكس .

المسألة الثالثة

في

امتناع خلو الجرمية من الهيولى

وبرهانه : أنه مبنى على مقدمة . وهى وجوب تنهاى الأبعاد (١) .

وهى من وجوه :

(١) تنهاى الأبعاد . وبرهانه أنه مبنى على مقدمات أحدها . الخ .

أحدها : أنه إن أمكن وجود أبعاد غير متناهية ، أمكن أن يخرج من مبدأ واحد امتدادان غير متناهيين ، لا يزال البعد بينهما يتزايد .

وثانيها : إن أمكن أن يخرج عن مبدأ واحد امتدادان غير متناهيين ، لا يزال البعد بينهما يتزايد ، أمكن أن يحصل ذلك التزايد بقدر واحد من التزايدات . مثل : أن يكون البعد الأول ذراعاً والثاني ذراعين والثالث ثلاثة أذرع . وهلم جرا إلى ما لا نهاية له .

وثالثها : إن على هذا التقدير يكون قدر كل بعد ، بحسب وقوعه في مرتبة الأعداد . مثلاً : البعد الخامس يكون خمسة أذرع ، والسادس ستة أذرع . وهكذا إلى ما لا نهاية له .

إذا ثبتت هذه المقدمات ، فنقول : لو امتد البعد إلى غير النهاية ، لحصلت هناك أبعاد غير متناهية يزيد كل واحد منها على ما تحته بذراع واحد ، وتلك الذراعات مجتمعة في بعد واحد ، فهناك بعد واحد مشتمل على ذراعات غير متناهية ، مع كونه محصوراً بين حاصرين . هذا خلف .

ولقائل أن يقول : البعد إنما يكون مشتملاً على جميع الأبعاد ، أن لو كان ذلك البعد أجزاء الأبعاد ، وكونه أجزاء الأبعاد لا يمكن فرضه إلا عند فرض الأبعاد متناهية . هذا خلف . فتفتقر صحة الدليل إلى صحة المدلول . وذلك باطل .

ثم نقول : ثبت أن الأبعاد متناهية . وكل متناهٍ يحيط به حد أو حدود . وكل ما كان كذلك فهو مشكل بشكله . فثبت : أن الجسمية يلزمها الشكل .

في الوجود . فنقول : ذلك اللزوم إما أن يكون لنفس الجسمية ، أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون محلاً لها ، أو لما لا يكون محلاً لها ولا حالاً فيها . لا جائز أن يكون لنفس الجسمية ، لأن الجزء من الجسمية يساوى كلها في كونها جسمية ، فلو كان المقتضى لذلك الشكل هو نفس الجسمية ، لزم أن يكون شكل الجزء مساوياً لشكل الكل . وهو محال . ولا جائز أن يكون لأمر حال في الجسمية ، لأن ذلك الحال إن لم يكن لازماً للجسمية ، امتنع أن يكون سبباً للشكل الذي يكون لازماً للجسمية ، وإن كان لازماً للجسمية عاد السؤال في كيفية لازمه . ولا جائز أن يكون لا لأمر حال في الجسمية ولا محل لها ، لأن كل شكل فهو يقبل القسمة الانفصالية — على ما تقدم برهانه فالجسمية وحدها من غير هيولائها تقبل القسمة . هذا خلف — هل ما تقدم — فلم يبق إلا أن يكون ذلك اللزوم بسبب المحل ، وإذا كانت الجسمية لا تنفك عن الشكل البتة — والشكل لا يحصل إلا بسبب المحل ، وجب أن لا تنفك الجسمية عن المحل .

فإن قيل : قولكم لو كان الشكل لنفس الجسمية . لكان شكل الجزء مساوياً لشكل الكل ، منقوض على مذهبكم بالفلك ، فإن الشكل يقتضى طباعه كونه بسيطاً ، فيكون طبع الكل وطبع الجزء واحداً ، ومع هذا لا يلزم أن يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كله .

الجواب : لأنه لو لا مانع حصل ، وإلا لزم أن يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كله . وذلك المانع هو أن يكون وجود الكل سابقاً على وجود الجزء في الجسم البسيط ، فلما حلت الطبيعة الفلكية في هيولائها أوجبت ذلك الشكل بكالية ذلك الجرم ، ثم صار حصول ذلك الشكل

ليملك الكلية مانعاً من حصوله للجزء الذى حصل به حصول ذلك الكل .
ومثل هذا المانع غير حاصل فى الجسمية المجردة ، لأنها ماهية واحدة .
فيمتنع أن يقال : هذا كل وذاك جزء ، لأن الماهية الواحدة لا تستلزم لوازم
مختلفة ، فإذا امتنع حصول الاختلاف ههنا بالكلية والجزئية ، لم يحصل
ذلك المانع ، فوجب أن يحصل ما ذكرناه من كون شكل الجزء مساوياً
لشكل الكل .

السؤال الثانى : لو كان حصول الشكل بسبب الهيولى ، لأشركت
الأجسام السفلية فى الأشكال ، لأنها مشتركة فى الهيولى .
الجواب : أن الحاصل وحده لا يكفى فى تعيين الصورة الجسمية ،
وإلا لوجب التشابه المذكور ، بل قبل كل حادث حادث ، يكون الحادث
المتقدم علة لصيرورة الحاصل مستعداً لقبول الحادث المتأخر .

المسألة الرابعة

فى

نسبة الهيولى الى الصورة

لو خلت الهيولى عن الصورة فإما أن يكون حينئذ مشاراً إليه أو
لا يكون . والأول محال ، لأنها إذا كانت مشاراً إليها ، فإن كانت من
حيث هى هى منقسمة ، كانت ذات حجم . وقد بينا خلوها عن الجسمية .
هذا خلف . أو غير منقسمة ، فحينئذ يكون منقطع (١) إشارة نقطة ، إن
لم ينقسم البتة ، أو خطأً أو سطحاً إن انقسم فى غير جهة الإشارة ، ولكن
كل ذلك محال . وأما إن لم يكن مشاراً إليها حال تجردها ، فإذا حصلت

(١) منقطع منتهى إشارة : ص

الصورة فيها ، ونسبة الصورة الجرمية إلى جميع الأحياز على السوية ، فلو حصل ذلك الجسم في حيز معين ، لسكان قد ترجح الممكن من غير مرجح ، وهو محال (١). فلما أن يحصل في جميع الأحياز ، أو لا يحصل في شيء من الأحياز. وهي حال ما تجسمت ، لم تكن متجسمة . هذا خلف .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون حصولها في الحيز المعين ، كحصول القطرة في الحيز المعين من أجزاء كلية البحر ؟ قلنا : تلك القطرة إنما حصلت في ذلك الحيز لأن مادة تلك القطرة قبل اتصافها بالمائية كان هواء ، وحيزه كان هواء ، كان حاصلها في حيز ، كان يلزم من صيرورتها ماء أن لا يسقط إلا على هذا الموضع الذي هو الآن فيه .

وبالجملة : فهذا الوضع الحاصل بسبب الوضع السابق ، ومثل هذا العذر لا يمكن أن يقال في مذهبكم . لأن الهيولي (٢) كانت مجردة ، فيستحيل أن يقال : يحصل لها وضع معين بسبب الوضع الذي كان قبل ذلك .

المسألة الخامسة

في

الهيولي مع المصورة الجسمية وصور أخرى

لما ثبت أن الهيولي لا تنفك عن الصورة الجسمية ، فاعلم : أنها أيضاً لا تنفك عن صورة أخرى . وكيف ؟ ولابد من أن يكون إما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر ، أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك . وكل ذلك غير مقتضى للجسمية . وكذلك لابد له من

(١) المعتزلة يقولون أحياناً بترجح الممكن من غير مرجح [انظر : المطالب العالية من العلم الإلهي لفخر الدين الرازي] .
(٢) الهيولي تترجم في الانجليزية بالشبح وقد كتب الرازي رحمه الله عنها كثيراً في شرح عيون الحكمة .

استحقاق مكان خاص أو وضع خاص . وكل ذلك غير متعاضد للجبرمية العامة المشتركة فيها .

المسألة السادسة

في

الهيولى والصورة

لما ثبت أن الهيولى لا يتقرر بالفعل إلا مع الصورة . فاما أن تكون الصورة علة للهيولى ، أو الهيولى علة للصورة ، أو تكون كل واحدة منهما علة للأخرى ، أو لا تكون واحدة منهما علة للأخرى . فاما إن كانت الصورة علة للهيولى ، فاما أن تكون علة تامة ، وإما أن تكون شريكة للعلة . والاختيار في هذا الكتاب : كونها شريكة للعلة . فانه يطل سائر الأقسام حتى يتعين هذا القسم .

أما إبطال أن الصورة علة مستقلة للهيولى . فيدل عليه وجهان :
الأول : - وهو خاص بالصورة التي نزول عن الهيولى وتبديل بغيرها - وذلك لأن عدم العلة لعدم المألول ، فلو كانت هذه الصورة علة للهيولى ، لزم من عدمها ، عدم الهيولى . وذلك محال .

والثاني : - وهو عام في جميع الصور - : أنا دللنا على أن الشكل مقارن للجسمية أو قبلها ، ودللنا على أن الهيولى سبب الشكل . فالهيولى متقدمة على الشكل الذي هو مع الجسمية أو قبلها ، فتكون الهيولى متقدمة على الجسمية . فإن كانت الجسمية علة لها ، لزم تقدم كل واحد منهما على الآخر . وهو محال .

ولقائل أن يقول : هذا ضعيف من وجهين :

الأول : الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب إحاطة الحد الواحد ، أو الحدود للكثيرة المقدار ، فيكون تلك الهيئة متأخرة في الوجود عن ذلك الحد أو عن تلك الحدود ، وتلك الحدود متأخرة عن ذلك المقدار المتأخر عن الجسم المتأخر ، عن الصورة الجسمية ، فوجب تأخر المركب عن جزئه ، فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقول العاقل : إنه مع الجسمية أو قبلها ؟

والثاني : إن هذا الدور لازم على قول « الشيخ » أيضاً حيث جعل الصورة جزءاً من علة الهيولى ، بل أولى ، لأن جزء العلة سابق على العلة . وأما إبطال أن الهيولى لا يمكن أن يكون علة للصورة فلوجهين : الأول : - عام - وهو أن الهيولى قابل . والشئ الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

والثاني : - وهو خاص بهيولى العناصر - وهو أن نسبتها إلى جميع الصور واحدة ، فيمتنع كونها سبباً لصورة معينة . وأما إبطال أن يكون كل واحد منهما سبباً للآخر فلا امتناع الدور .

فإن قيل : لما كان كل واحد منهما يرتفع عند ارتفاع الآخر ، فقد لازم الدور . قلنا : ليس كل ما يرتفع عند ارتفاع الآخر ، كان موفعاً بارتفاع الآخر ، فإن حركة اليد علة لحركة الخاتم وكل واحد منهما يرتفع بارتفاع الآخر ، فإنك تعلم أن ارتفاع حركة اليد ، علة لارتفاع حركة الخاتم ، من غير عكس ، وأما إبطال أن لا يكون الواحد منهما يؤثر في الآخر ، فلا أنه لو كان

كل واحد منهما غنياً عن الآخر وعن كل ما افتقر إليه الآخر ، أمكن أن يوجد كل واحد منهما مع عدم الآخر وقد أبطلناه ، فبقى أن يكون لواحد منهما افتقار إلى الآخر من غير دور .

وطريقه : أن توجد الهوى عن سبب أصلي هو العقل الفعال ، وعن معين وهو الأشكال الفلسفية المتعاقبة المستلزمة للصورة المتعاقبة . وإذا اجتمع ذلك السبب الأصلي وذلك المعين ثم وجود الهوى وتشخص بها الصورة وتشخصت هي أيضاً بالصورة ، وهذا لا يوجب الدور ، وأن ماهية كل واحد منهما علة للشخص الآخر .

المسألة السابعة

في

صفات الأجسام

وهي ثلاثة :

(أ) الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه ، والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه ، والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه . أقول : وهذا ينبهك على أن البسيط ليس هو نهاية الجسم ، بل شيء يحصل به نهاية الجسم وكيف والبسيط والخط من مقولاتي الكم والنهية من المضاف ؟

(ب) الجسم لما وجب أن يكون متناهيًا أمتنع أن ينفك في الوجه الخارجى من السطح ، لكنه قد ينفك عنه في الذهن . ولذلك فإذا نفتقر في إثبات كونه متناهيًا إلى برهان ، وأما السطح فقد ينفك في الخارج أيضا عن وجود الخط وذلك في الكرة التي لا يكون فيها حركة ولا قطع ولا خط ،

— ١٠٠ —

فإذا تحركت فقد حصل بالفعل الحوز والقطبان والمنطقة . وأما الخط فقد يوجد كمحيط الدائرة ولا نقطة . وأما المركز فإنما يوجد بالفعل عند ما تقاطع أقطار ، وعند حركة ما أو بالعرض . وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقط في الثلاثين والثلاث والرابع وسائر مالا يتناهى ، فكأن أن مقطع الثلاثين غير موجود إلا بالقوة ، فكذلك مقطع النصف ، فإذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة ، فالمراد وجودها بالقوة لا بالفعل .

(ج) لما عرفت أن النقطة نهاية الخط الذي هو نهاية السطح الذي هو نهاية الجسم ، ثبت أن الجسم قبل السطح الذي هو قبل الخط الذي هو قبل النقطة ، وأما الذي يقال بالعكس من هذا وهو أن النقطة بحركتها تفعل الخط ، ثم الخط للسطح ثم السطح للجسم فهو التخييل . ألا ترى أن للنقطة إذا فرضت متحركة فقد فرضت لها ما تحركت فيه ، فهو خط أو سطح ، فكيف يكون ذلك بعد حركتها ؟

المسألة الثامنة

في

الخلاء

الخلاء محال . وبرهانه مبني على مقدمات :

الأولى : إن تداخل الأبعاد محال ، والدليل عليه : إننا نشاهد أنه لا يفقد جسم في جسم . وهذا الامتناع للمقدارية لا للميولي ولا لسائر الصور والأعراض .

الثانية : إن الخلاء لو وجد ، لكان مقداراً . والدليل عليه : إن الخلاء

الذى بين الجدارين فى البيت أقل مما بين المدينتين ، وهو أقل مما بين السماء والأرض . والنفى المحض لا يكون مقداراً مسموحاً . فالخلاء إذن بعد مقدارى .

الثالثة : إن وجود بعد قائم بنفسه مجرد عن المادة محال . والدليل عليه : ما تقدم .

إذا ثبتت هذه المقدمات . فنقول : الخلاء محال لوجهين : أحدهما : إن الخلاء لو ثبت لكان بعداً . والبعد لا ينفد . فى البعد وكان يجب أن لا يحصل الجسم فيه . والثانى : إنه لو كان بعداً كان مادياً وكان جسماً . فالخلاء ملاء . هذا خلف .

المسألة التاسعة

فى

الجهة

الجهة شئ يكون مقصداً للمتحرك تارة وقهرياً له أخرى ويكون متعلق بالإشارة . والنفى المحض لا يمكن أن يكون كذلك . فالجهة أمر ثبوتى .

فإن قيل : ليس أن المتحرك من كيف إلى كيف ، يكون الكيف المتحرك إليه مقصداً له مع أنه غير موجود ؟ قلنا : الفرق ظاهر لأن المتحرك إلى الجهة ليس بعمله الجهة ما يقوضى تحصيل ذاتها بالحركة ، بل مما يقوضى بلوغها والقرب منها بالحركة بخلاف الحركة إلى كيف ، فإن المتحرك إلى كيف يحاول تحصيل ذلك الكيف ، فثبت : أن الجهة أمر وجودى ،

فهى إما أن تكون من المقولات التى لا وضع لها ، وحينئذ لا تكون مقصداً للحركة ولا متعلقاً بالإشارة ، وإما أن يكون لها وضع ، وحينئذ يجب أن يكون وضعها فى امتداد مأخذ الحركة والإشارة ، وإلا فليست إليها إشارة . ثم هى إما أن تكون منقسمة فى ذلك الامتداد أو غير منقسمة . فإن كانت منقسمة فإذا وصل المتحرك إلى نصفها ولم يقف ، فيما أن يقال : إنها تتحرك بعد إلى الجهة أو إلى غير الجهة . فإن كانت تتحرك إلى الجهة ، فالجهة وراء المنقسم ، وإن تحركت عن الجهة ، فالمنقسم هـ - والجهة لا حد الجهة . فنثبت : أن الجهة حد فى الامتداد غير منقسم ، فهو طرف الامتداد ، وجهة للحركة . فوجب أن تحرص على أن تعلم كيف تتحدد الامتدادات أطراف فى الطبع ؟ وما أسباب ذلك ؟

— ١٠٣ —

النمط الثانى

فى

الجهات وأجسامها الأولى والثانية

والكلام مرتب على قسمين :

القسم الأول

فى

الفلكيات

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

إثبات الفلك

اعلم : أن الفاس يشيرون إلى جهات لا تتبدل مثل جهة للفوق والسفل وإلى جهات تتبدل بالعرض كاليمين والشمال . فلفتمكلم فيما لا يتبدل : فنقول : من المحال أن يتعين وضع الجهة فى خلاء أو ملاء متشابه ، لأن الحدود المفترضة فى البعد المتشابه متشابهة والجهات مختلفة ، والمتشابه ليس هو عين المختلف ، بل هذه الجهات إنما تتحدد بجسم . وذلك الجسم إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد . لا جائز أن يقع بجسمين ، لأنه إن كان أحدهما محيطاً بالآخر ، دخل المحيط فى ذلك القائم بالعرض . لأن المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب الذى يتحدد بإحاطته ، والبعد الذى يتحدد بمركزه ، سواء كان حشوه أو خارجاً عنه خلاء أو ملاء ، وإن كان أحدهما

مقابلنا عن الآخر كان لا محالة واقماً على بعد معين من الأول ، فكونه طالبا لذلك الحيز ليس إلا أن ذلك الحيز امتاز عن غيره ، فقد كان الحيز متحدد له لا به ، فلا بد لذلك التحدد من محدد سواه .

وإن كان الجسم المحدد واحداً ، فإما أن يعتبر من حيث إنه واحد ، أو من حيث إنه يقتضى حالتين متقابلتين . والأول باطل لأن المحدد الواحد من حيث هو كذلك ، فإنما يفرض منه حد واحد إن افترض ، وهو ما يليه ولكن في كل امتداد يحصل جهتان هما طرفان . وعلى أن الجهات التي في الطبع فوق وأسفلها اثنان . ولما بطلت هذه الأقسام ثبت أن التحدد لا يحصل إلا بجسم واحد يفيد حالتين مختلفتين ولا يحصل هذا المعنى ، إلا إذا كان الجسم محيطاً ، فيتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه . وهو المطلوب .

المسألة الثانية

في

صفات الفلك

الصفة الأولى: كل جسم يمكن أن يتحرك بالاستقامة ، فجهة حركته إما معه أو قبله . فالحدد قبل الجهة وكل ما هو قبل القبل وقبل المع ، فهو قبل ، فهذا المحدد متقدم في رتبة الوجود على وجود الأجسام المستقيمة الحركة .

الصفة الثانية : محدد الجهات لا يقبل الحركة المستقيمة لأنه ثبت أنه قبل جميع الأجسام المستقيمة الحركة . والشئ لا يكون قبل نفسه

الصفة الثالثة : محدد الجهات إن كان هو الفلك الأقصى لم يكن للمحدد

موضع البقعة - وإن كان له وضع بالقياس إلى ماهو فيه - وإن كان هو الفلك الثامن أو غيره من الأفلاك مثلاً كان للمحدد موضع لا يفارقه ، فيحدد بالفلك الأقصى موضعه ، ثم تتمدد به جهات الأجسام المستقيمة الحركة والاحتمال الأول أولى .

الصفة الرابعة : المحدد لابد وأن يكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له أجزاء ، فيكون مستديراً .

المسألة الثالثة

في

أحكام كلية الأجسام

ف (١) الجسم البسيط هو الذى طبع أى جزء فرض منه مساوياً لطبع كله ، والمؤثر الواحد لا يقتضى إلا أثراً واحداً . فالجسم البسيط لا يقتضى إلا شيئاً غير مختلف .

(ب) الجسم إذا فرضناه خالياً عن كل ما يمكن خلوه عنه ، فهناك لا بد له من وضع معين وشكل معين . ففيه مبدأ يوجب ذلك .

فإن قيل : جاز وقوع المدرة فى جانب معين من الأرض من غير طبيعة توجب ذلك ، فلم لا يجوز فى كلية الجسم مثله ؟ قلنا : أما وقوع الممكن من غير مرجح (١) فمحال . وأما تخصيص المدرة بجانب معين ، فقد ذكرنا أن هلة كل وضع حاصل فى الحال ، هو الوضع السابق لا إلى أول .

(١) نقل المؤلف فى المطالب العالية من العلم الإلهى : أن من المعتزلة من جوز وقوع الممكن بلا مرجح ، وضرب له مثلاً وهو انهارب من السبع إذا عن له طريقتان ، والجائع إذا ظهر له رغيفان ... الخ . فانه يختار أحدهما بلا مرجح .

(ج) لما بينا أن لكل بسيط طبيعة تقتضى مكانا معينا ، وثبت أن طبيعة البسيط واحد ، وثبت أن مقتضى الواحد واحد ، ثبت أن لكل بسيط مكانا واحدا وللمركب ما يقتضيه الغالب . فإن لم يكن هناك غالب فمكانه ما اتفق حدوثه فيه ، لأن المحاذيات متساوية من الجوانب . والذي يكون كذلك ، وجب أن يبقى حيث هو ، وثبت أن شكل كل بسيط هو الكرة ، وإلا لاختلفت أفعال القوة الواحدة في المادة الواحدة .

المسألة الرابعة

في

أحكام الميل

(أ) الميل غير الحركة ، لأن الزق المسكن تحت الماء قسراً والنتيل المسكن في الهواء قسراً ، نحس منهما الميل مع عدم الحركة .

(ب) الميل قد يكون بالطبع . سواء كان طبيعياً أو اختيارياً ، وقد يكون بالقسر ، وهو فيما إذا رميت المدرة إلى فوق ، فإن الرامي فعل فيه ميلاً قسرياً أبطل ما كان فيه من الميل الطبيعي ، لإبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إيلها الماء ، لما كان فيه من البرد الطبيعي .

(ج) إذا كان الجسم في حيزه الطبيعي ، مثل أن يكون مركز ثقل المدرة مطبقاً على مركز العالم ، لم يكن فيه ميل ، لأنه يميل إليه لا عنه .
(د) كل ما كان الميل (أ) الطبيعي أقوى ، كان أمتع لجسمه عن قبول الميل للقسري ، وكانت الحركة بالميل القسري أوفر وأبطأ .

(١) احتج ابن سينا على إثبات النفس . وأنها غير الجسد ، بدليل الحركة والادراك . وخلاصته : أن الحركة إما أن تكون قسرية ناتجة عن

(هـ) الجسم الذى لا يكون فيه ميل ولا مبدأ ميل ، استحال أن يقبل ميلا قسريا . وذلك لأن الحركة الحاصلة عن الميل القسرى الذى لا يكون معارضا بالميل الطبيعى ، إما أن يقع فى زمان أولا يقع فى زمان ، وهما محالان ، فكان ذلك محالا . وإنما قلنا : إنه يستحيل وقوعها فى زمان لأنها لو وقعت فى زمان ، لكان لذلك الزمان إلى زمان الحركة الواقعة مع قدر من المماوق نسبة ، فلفرض مماوقا آخر أضعف من الأول بحيث يكون نسبتها نسبة زمان عديم الميل ، إلى زمان ذى الميل القسرى ، فيلزم أن يكون زمان حركة ذى الميل الضعيف مساويا لزمان عديم الميل ، فيكون الشيء مع العائق ، كهو ، لامع العائق . هذا خلف .

وإنما قلنا : إنه يمتنع وقوعها لا فى زمان ، لأن كل حركة فعلى مسافة متقسمة ، فيكون زمان قطع نصفها قبل زمان قطع كلها ، فثبت : أنه يستحيل وقوع هذه الحركة لا فى زمان .

واعلم : أن هذه الحجة ضعيفة . وذلك لأن الحركة من حيث إنها حركة تستدعى قدراً من الزمان ، فأیضا سبب المماوق يستدعى قدراً آخر من الزمان ، فالحركة الخالية عن المماوق لا يحصل لها من الزمان إلا القدر

=
غير ارادة من الانسان ، واما أن تكون باختيار الانسان . والتي تكون باختيار الانسان قد تكون موافقة لقوانين الطبيعة ، كمن يسقط حجرا من أعلى الى أسفل . ومنها ما يحدث ضد قوانين الطبيعة ، كمن يمشى على الأرض وجسمه الثقيل كان يمنعه من المشى . والحركة التى ضد قوانين الطبيعة يلزمها محرك خاص زائد على أعضاء الجسم . وهذا المحرك الزائد هو النفس .

الذى تتحققه بسبب كونها حركة . والحركة المقرونة بالمعاوق الضعيف يحصل لها ذلك الزمان ، وجزء آخر صغير نسبته إلى الزمان الذى استحقته المعاوقة القوية ، نسبة المعاوقين ، وحينئذ لا يلزم المحذور المذكور .

المسألة الخامسة

فى

ذكر بقیة صفات الفلك

الصفة الأولى : معدد الجهات بسيط . إذ لو كان مركبا لصح عليه الانحلال الذى هو الحركة المستقيمة ، لكنه محال فكونه مركبا محال .

الصفة الثانية : إنه يقبل الحركة . لأن جميع الأجزاء المفترضة فيها متشابهة ، فلا يمنع وقوع كل جزء منها على الوضع الذى وقع عليه الجزء الآخر ، فالقطة عالمها جائزة ، فالميل فى طباعها واجب . وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع ، ففيه ميل مستدير . وهذا ضعيف ، لأنه يقتضى امتناع حركة الفلك ، لأن العلة التى ذكرتموها تقتضى حركة الفلك من الشمال إلى الجنوب وبالعكس . وبالجمله : فلا سمت ولا جهة إلا وما ذكرتموه يقتضى كون الفلك متحركا إليه ، وإذا تمارضت تلك الموجهات المتساوية ، وجب امتناع الحركة عليه .

الصفة الثالثة : هذا التبدل الممكن ليس بالنسبة إلى شئ من الخارج لأنه ليس خارجا عنه جسم ، فهو إذن بالنسبة إلى جسم داخل فيه . وذلك الداخلى

يُمتنع أن يكون متحركاً ، لأن تبدل النسبة عند التحرك قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك ، فيجب أن يكون عند ساكن وهو الأرض .

الصفة الرابعة : كل ما يقبل السكون يقبل الحركة المستقيمة ، لأنه عند السكون إن حدث في غير مكانه الطبيعي ، انتقل بالاستقامة إلى مكانه الطبيعي (١) .

وهذا إنما يتم لو كانت قبل حدوث تلك الصورة ، حاصل في ذلك المكان ، لكنه كان قبل حصول هذه الصورة فيه . موصوفاً بصفة أخرى . فكان حيثما غريباً في ذلك المكان ، لأن المكان الواحد لا يستحقه بالطبع جسمان مختلفان ، وحين حصل ذلك الغريب فيه ، كان قد أخرج الجسم الملائم لذلك المكان ، فكان في طبع ذلك الجسم مبدأ للغير بالانتقال إلى ذلك المكان . لكن ذلك الجسم الذي كان ملائماً له في ذلك الوقت غير موافق لهذا الجسم الذي يكون الآن فيه ، لأن الوقت الواحد لا يلائم جسمين مختلفين ، فإذن في طبع هذا الجسم الذي يكون الآن ؛ مبدأ الحركة بالاستقامة .

فثبت : أن كل كائن فاسد . ففيه مبدأ حركة مستقيمة ، لكن المحدود . يمتنع أن يكون لها مبدأ حركة مستقيمة ، لأننا بينما أنه حصل فيه مبدأ حركة مستديرة ، ويستحيل أن يحصل في الجسم الواحد مبدأ حركة مستقيمة ومستديرة معاً ، لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيهها إلى شئ وصرفاً عنه . وهذا ضعيف ، لاحتمال أن تقتضي الطبيعة الواحدة أثريين متضادين بشرطين مختلفين ، كما يقولون : إن الطبيعة تقتضي الحركة والسكون

(١) نسخة : وإن حدث في مكانه الطبيعي .

بشرطين إذا لأحت المقدمات . فنقول : إذا كان المحدد كائناً فاسداً كان فيه مبدءاً ميل مستقيم ، لكن هذا محال فذلك محال . فإذاً ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكون عنه ، بل إن كان له كون وفساد ، فعن عدم (١) البعد .

الصفة الخامسة : المحدد لا يقبل الخرق . لأن الخرق لا يتم بحركة مستقيمة ولا يقبل الدموع ، لأنه لا يتم إلا بالحركة المستقيمة .

الصفة السادسة : الأفلاك بسائط ، فلو كانت حارة أو باردة لكانت تلك الكيفيات في غاية القوة ، والعناصر فيما بينها كالقطرة في البحور ، وكانت تحترق أو تنجمد .

القسم الثاني

في

العنصرية

وفيه مسألتان

المسألة الأولى

في

قوى الأجسام العنصرية

الأجسام العنصرية تجد فيها قوى مهياة نحو الفعل . لكما إذا فحشنا وجدناها قد تمرى عن جميع القوى الفعالة إلا الحرارة والبرودة ، والمتوسط الذي يستبرد بالقياس إلى الحار ويستحمر بالقياس إلى البارد . وأيضاً : فهذه الأجسام إما أن يسهل تفرقها واتصالها فتكون

(١) فمن عدم والعبد [ص] وقد تكون صحتها : فعن عدم البعد : أو تكون صحتها : فعن عدم .

— ١١١ —

رطبة ، أو يصعب فتكون يابسة . فهذه الأجسام العنصرية بإسائها
ومركباتها لا تنفك عن هذه الأربعة . فالجسم البائع في الحرارة بطبعه
هو النار ، والبائع في البرودة بطبعه هو الماء ، والبائع في الميعان هو الهواء ،
والبائع في الجود هو الأرض .

المسألة الثانية

في

صفات هذه العناصر

الصفة الأولى : هذه الأجسام متخالفة بالصور الطبيعية . والدليل عليه :
أن النار لا تستقر حيث يستقر فيه الهواء وبالعكس . واختلاف الآثار يدل
على اختلاف ما هيئات المؤثرات . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : الكل
يطلب المركز ، إلا أن الأثقل ينزل فينضغط الألف فيطفو ؟ الجواب :
لو كان كذلك لكان الصعود قسرياً . لكن الجسم كل ما كان أعظم كانت
الحركة القسرية أضعف ، فكان يلزم أن يكون الهواء كل ما كان أعظم ،
كان صعوده أبطأ . ومعلوم أن ذلك باطل :

الصفة الثانية : الهواء ينقلب ماء . وذلك كما إذا برد الإناء بالجد
فيجتمع على طرفه قطرات من الماء كل ما لقطعه ، مد إلى أي حد شئت . وليس
ذلك على سبيل الرشح ، لأن تلك القطرات قد تجتمع فوق الموضع الملاقى
للجمد ، ولأن الرشح بالماء الحار أليق ، مع أن هذه الحالة لا تحصل
عندما يجعل في الكوز ماء حار . وأيضاً : قد يكون صحو في قتل
الجدال فيضرب البارد هواءها فيتجمد سحاباً مائلاً . فهو هواء
الجمد ماء .

والهواء قد ينقلب ناراً ، وذلك كما تقول النار من النفخ القوي .

وقد تنقلب الأرض ماء كما تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيالة .
وإذا ثبت أن الأرض تنقلب ماء والماء هواء والهواء ناراً ، ثبت : أن لهذه
الأربعة هيولى مشتركة ، وأن الكون والفساد على كلهما جائز .

الصفة الثالثة : هذه الأربعة هي الأركان الأول لعالمنا هذا . فالنار
خفيف مطلق يذو نحو جهة فوق . والأرض ثقيل مطلق . والهواء خفيف
لا بالإطلاق . والماء ثقيل لا بالإطلاق . وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام
التي عندنا وجدتها منقسمة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه .

الصفة الرابعة : هذه الأربعة هي « الإسعقات » للأجسام المركبة التي
فى هذا العالم . وإنما عرف ذلك بتركب هذه المركبات عنها وانحلالها إليها .
ثم هذه المركبات إنما تتولد عنها لحصول أمزجة تقع فيها على نسب مختلفة ،
وتكون تلك الأمزجة معدة لتلك المواد لقبول صور مختلفة بحسب
المعدنيات والنبات والحيوان .

الصفة الخامسة : إن لكل واحد من هذه الأربعة صور مقومة منها
تنبعث (عنها) كيفية الحسوسة . ويدل عليه أمور :

أحدها : إن تلك الكيفيات قد لا تبقى حال بقاء الصورة المقومة
للماهية ، مثل ما يعرض للماء أن يسخن أو يخيّل عليه الجود واليمان ،
مع أن المائمة محفوظة . والباقي غير الزائل .

وثانيها : إن الصورة المقومة لا تقبل الأشد والأضعف . وهذه
الكيفيات تقبلها .

وثالثها : إن هذه الصور مقومات للهوى ، والكيفيات أعراض ،
والأعراض لواحق .

ورابعها : إن حر كاتها وسكناتها بالطبع منبعثة من قوى خفية فيها ،
فلتسكن تلك القوى مبادئ ، أيضاً لهذه الكيفيات .

وخامسها : إنها إذا امتزجت انكسرت سورة كل واحد منها بالآخر .
فالكاسر لسورة كل واحد من تلك الكيفيات . إما أن يكون هو سورة
كيفية الآخر أو شيء آخر ، والأول باطل لأن الانكسار ين إما أن
يوجد مماً أو لا مماً . فإن وجدا مماً فلا بد من وجود الكاسرين حال
حصول الانكسار ، فيلزم أن يحصل سورتيهما مماً حال انكسار سورتيهما
مماً . وهو محال . وإن وجدا على التماقب فهو محال ، لأن المنكسر لا يعود
كاسراً لكاسره . ولما بطل ذلك ثبت أن الكاسر لسورة كل واحد منها
ليس هو سورة الآخر ، بل طبيعته المقومة .

فالصورة النارية تسكسر من برد الماء ورطوبته ، والصورة المائية
تسكسر من حر النار ويبسها ، وعند حصول هذه الحالة يحصل المزاج . وذلك
يدل على أن الصورة المقومة غير هذه الكيفية .

الصفة السادسة : قد عرفت أن القول بالمزاج إنما يضح لو ثبت أن
كل واحد من هذه الأربعة يقبل الانكسار في كيفية مع بقاء صورته
النوعية . وقد احتجوا على ذلك : بما نرى أن الماء يتسخن مع
بقاء صورته .

و « الشيخ » روى عن منكبرى الاسيحية في دفع ذلك وجهين :

الأول : إن الماء يتسخن لأنه نفدت فيه أجزاء نارية :

ثم إنه أبطل ذلك من وجوه :

(م ٨ — لباب الاشارات)

أحدها : أن الحسوك والمخفض قد يحى من غير وصول أجزاء
غارية غريبة إليه .

وثانيها : لو كان كذلك لكان الإناء الذى فيه يسخن الماء ، كلما
كان أشد استحصالاً كان تسخن الماء أقل ، لكنه بالصد منه .
وثالثها : إن القمام الصياحة إذا انبست خرجت منها نار كثيرة :
ورابعها : إن ما بال الجدد يبرد ما فوقه مع أن النار من أجزائه
لا تصعد لنقله .

الثانى : قالوا : لم لا يجوز أن يقال : كانت الأجزاء النارية كامنة في
الماء ، فبرزت عند تسخينه ؟ ثم إنه أبطل ذلك بأنه إن من الحال أن يقال :
جميع الشعل المنفصلة عند احتراق الخطب وجميع الغارية السارية في الجرة
الباقية منه ، كان موجوداً قبل الاحتراق ، مع إنه لا يبرزه رض ولا سحق
ولا يلحقه لمس ولا نظر .

وهنا احتمال ثالث لا بد من دفعه ليتم ذلك البرهان : وهو أن يقال :
لم لا يجوز أن يقال : انقلب بعض أجزاء الماء ناراً واختلطت تلك الأجزاء
بالأجزاء المائية ، فلا جرم صار سخيناً ؟ وهذا القائل سلم الكون ومنع
من الاستحالة ، ولم يسلم أنه حاصل في كل الماء بعض السخونة ، بل قال
حصل في بعض الماء كل السخونة . الجواب : إنه لو كان كذلك لكان الجانب
الذى يقلب الماء فيه ناراً يكون في غاية السخونة ، والجانب الآخر بخلافه
لكننا لا نجد الأمر كذلك ، فإننا نجد كل الماء يحصل فيه بعض السخونة
أولاً فأولاً ، ولا نجد بعض جوانب الماء تحصل فيه كل السخونة دفعة .
فثبت بما ذكرنا : أن الماء يقبل الامتاحة في التبرد .

واعلم : أن « الشيخ » وغيره اكتفوا بهذا القدر في إثبات المزاج . وهو باطل . لأننا لما قلنا : المزاج عبارة عن انكسار كيفيات هذه العناصر بعضها ببعض ، افترنا إلى بيان أن النار مع بقاء صورة نارية تقبل الانكسار في حره ويبرسه ، وأن الهواء مع بقاء صورة الهوائية يقبل الانكسار في لطافته . ولست أقول : ذلك الانكسار الحاصل بسبب أخلاط الأبخرة والأدخنة به ، وأن الأرض مع بقاء صورة الأرضية تقبل الانكسار في كثافته . لست أقول : ذلك الانكسار الحاصل بسبب اختلاط الأجزاء المائية ، وأن أحداً لم يتعرض لإثبات ذلك . وحينئذ لا يكون القول بصحة المزاج يقيناً برهانياً .

الصفة السابعة : النار الصرفة غير ملونة ولا مضيئة بل الضوء إنما يحصل فيها إذا تعلقت بشيء أرضي ينفعل عنها . والدليل على أنها غير ملونة : أن أصول الشعل حيث تكون النار قوية هي شفافة ولا يمكن أن يقال ذلك التشفيف لقلة أجزاء النارية هناك . لأن ذلك المرضع هو المتبسم لتولد النيران فتكون أجزاء للنارية هناك أكثر . فثبت : أن النار البسيطة شفافة كالهواء فإذا استحال إليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالته تامة ، شفت فظن أنها طفت .

وأما سبب انطفاء النار عندنا فأمران :

أحدهما — وهو السبب الأكثرى — : استحالة النار هواء وانفصال الكشافة الأرضية دخاناً .

والثاني — وهو الأقل — : ما ذكرنا في الشهب بأنها تصير ناراً خالصة فصارت شفافة فظن أنها طفت .

تنبيهه : انظر إلى حكمة الصانع بدأ بخلق الأصول أولاً ، ثم خلق منها أمزجة شتى ، وأعد كل مزاج لنوع ، وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن السكال ، وجعل أقربها من الاعتدال مزاج الإنسان لتستويده نفسه الباطنة .

النمط الثالث

في

النفس الأرضية والسمائية

والكلام فيه على أقسام :

القسم الأول

في

البحث عن ماهية جوهر النفس

تنبيهه : المشار إليه بقولى « أنا » ليس بجسم (١) لوجهين :

الأول : إن جميع الأجزاء البدنية فى الغمو والذبول ، والمشار إليه بقولى « أنا » باق فى الأحوال كلها ، والباقى مغاير لغير الباقى .

الثانى : إني قد أكون مدركاً للمشار إليه بقولى أنا ، حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائى الظاهرة والباطنة ، فإني حال ما أكون مهمم القلب بهم أقول : أنا أفعل كذا ، وأنا أبصر وأنا أسمع وأنا جزء من هذه

(١) اعلم : أن المؤلف يقول بثلاثة أشياء فى الإنسان : الجسد وروحه الذى يتنفس به ، وروح زائدة . وهى التى يسميها النفس أو الإنسان أو الروح ويقول : أن الروح الزائدة جوهر روحانى ليس بجسم خلافاً للمحدثين الذين يقولون هى جسم . وقد شرحنا هذا فى كتاب عيون الحكمة — تعليق على الجزء الثالث .

اللفظية . فالمفهوم من أنا حاضري في ذلك الوقت ، مع أني في ذلك الوقت
أكون غافلاً عن جميع أعضائي ، والمشعور به غير ما هو غير مشعور به
فأنا مغاير لهذه الأعضاء .

وإن شئت أمكنك أن تجعل هذا برهاناً على أن النفس غير متميزة
لأنني قد أكون شاعراً بسمى أفا حال ما أكون غافلاً عن الجسم ، فإذا
وجب أن لا يكون جسماً .

فإن قيل : قد أكون شاعراً بسمى أنا حال ما أكون غافلاً عن
النفس ، فأنا مغاير للنفس . قلت : النفس لا معني لها إلا المشار إليه بقولي
أنا فيستحيل أن أكون عالماً بهذا المشار إليه حال ما أكون غير عالم
بالنفس ، بل النفس لها لازم سلبي ، وهي أنها ليست بمتميزة ولا حالة
في المتميز ، ولا بعد في أن تكون ماهية معلومة ، مع أنه يكون بعض
لوازمها مجهولاً .

وليس لأحد أن يقول : فلم لا يجوز أن تكون الجسمية لازمة للمشار
إليه بقولي أنا فيكون ذلك المشار إليه معلوماً والجسمية مجهولاً ؟ لأن
على هذا التقدير تصير الجسمية حالة في محل ؛ وذلك محال ، لأن محل الجسمية
مجهولة . إن كان مشاراً إليه كان محل الجسمية جسماً ، فيفتقر إلى محل
آخر ، وإن لم يكن مشاراً إليه لم يكن مختصاً بالجهة بمكان وجهة ، فالجسمية
المختصة بالمكان والجهة يتمتع أن تكون حالة في الشيء الذي لا يكون
مختصاً بمكان وجهة أصلاً .

فثبت : أن الجسم ذات غير حال في محل ، فلو كان المشار إليه بقولي
أنا جسماً لكان عينه ، لا أنه يكون ملزوماً له ، فكان يتمتع في الشاعر

يسمى أنا ، أن يكون غافلاً عن الجسم بخلاف سلب الجسم والحلول في الجسم ، فإنه سلب فيكون مغابراً لحقيقة ما هو المشار إليه بقولى أنا . ولا يمتنع أن يكون الملزوم مشعوراً به واللازم مغفولاً عنه .

إشارة : الإنسان يتحرك بشيء غير جسميته التي لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذى يمانعه حال حركته في جهة حركته ، كما في الإعياء ، بل في نفس حركته كما عقد الرعدة . وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته .

لأن المدرك لمن كان مثلاً لم يدركه لأن المزاج لا يدرك الشبيه ، ولمن كان مخالفاً له فإذا وصل إليه تأثر كل واحد منهما عن الآخر ، فعند التأثير لا بد وأن نزول الكيفية المزاجية الأولى وتحدث كيفة أخرى ، فأما الزائلة فلا تدرك لأنها عدمت ، وأما الحادثة فلا تدرك لأنها مثل ذلك الواصل .

برهان آخر : وهو أن المزاج كيفة تابعة لامتزاج أضداد متنازعة إلى الانفكاك . وعلة الامتزاج قبل الامتزاج ، والقيل لا يكون بعد .

فإن قيل : ألسن تقولون : إن النفس إنما تحدث عن واهب الصور بعد حدوث المزاج ، فيلزمكم هذا الإشكال ؟ قلنا : نفس الألوان هي التي تقهر تلك الأجزاء على الاجتماع ، وحينئذ تحدث الكيفية المسماة بالمزاج ، فيحدث النفس بعد ذلك ، ثم إن تلك النفس تحفظ تلك الأجزاء على ذلك الاجتماع الأول .

إشارة : لاشك أن المشار إليه بقولى « أنا » : واحد . وقد دللنا على أنه ليس بجسم ولا مزاج ، وظاهر أنه ليس عرضاً آخر . فثبت : أن النفس ليس بجسم ولا حال في الجسم ، إلا أن لها تعلقاً قوياً شبيهاً بالعشق .

الشديد بهذا البدن وبسبب ذلك التعلق القوى بآرة تصعد الآثار من البدن إلى النفس كن تواظب على أفعال بدنية فتحصل منها هيئة قوية في النفس ، وآارة تذلل الآثار من النفس إلى البدن كن يتفكر في عظمة الله تعالى ، فإنه يقشعر جلده ثم الانفعالات مختلفة بالشدة والضعف . ولولا ذلك لما كان بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهلك والاستشاة غضباً من نفس بعض .

القسم الثاني

فيما يتعلق بالقوة المدركة التي للنفس

إشارة : الإدراك عبارة عن حضور صورة الشعور به في الشاعر . والدليل عليه : إنا قد نستحضر في عقولنا أو خيالنا صوراً نشاهدها بمقولنا ونميزها عن غيرها ، فهي لا تكون نفساً محضاً . وإذ ليست موجودة في الخارج فلا بد وأن تكون في النفس .

إشارة : الإدراك إما أن يكون إدراك الجزئي أو إدراك الكل . وإدراك الجزئي قد يكون بحيث يتوقف على وجوده في الخارج وهو الحس ، وقد لا يتوقف وهو الخيال . وإدراك الكل هو أن الأشخاص الإنسانية متساوية في مسمى الإنسانية ومقايينة بأمور زائدة عليها . كالطول والقصر والشكل والألون . ومابه المشاركة غير مابه الخالفة . فالإنسانية من حيث هي هي تكون أسراً مغايراً لهذه الزوائد ، فإذا رآكها من حيث هي هو المسمى بالإدراك العقلي الكل . والذي يقال إنه يحصل في النفس صورة مجردة ، فضعيف ، لأن تلك الصورة عرض شخصي حال في نفس شخصية مقارنة لأعراض كثيرة فكيف يقال فيها : إنها مجردة ؟

إشارة : القوى للباطنة إما أن تكون مدركة أو متصرفة . أما المدركة
فإما أن تكون مدركة للصور وهي الجنس المشترك وخزائنه الخيال . أو مدركة
للمعاني الجزئية القائمة بالأشخاص الجسمية ، كمدواة هذا الحيوان وصداقة
ذلك . وهو المسمى بالوهم وخزائنه الحافظة ، وأما المتصرفة فهي القوة التي
إن استعملتها النفس الإنسانية سميت مفكرة ، وهي التي تتركب الصور
بعضها مع البعض ، وتتركب المعاني بعضها مع البعض ، وتتركب الصور مع
المعاني . فهذا مجموع القوى الباطنة .

احتجوا على إثبات الحس المشترك بوجهين :

الحجة الأولى (١) : إنك تبصر القطرة النازلة خطأً نازلاً مستقيماً
والنقطة الدائرة بسرعة خطأً مستديراً . وكونه كذلك غير موجود في الخارج
وليس أيضاً موجوداً في البصر لأن البصر لا يدرك إلا الموجود في الخارج
فلا بد من قوة أخرى وراء الحواس الظاهرة ترسم فيها تلك الصورة . وهذا
ضعيف لوجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : يرسم ذلك للشكل في الهواء بخطه ، ثم يزول ؟
فإنكم ما ذكرتم دليلاً على بطلان ذلك ، بل هذا أولى مما ذكرتم ، لأنه لو جاز
أن يشاهد الإنسان ما وجود له في الخارج ، تهذر عليه الجزم بوجود
المشاهدات ، ولزمت السفسطة .

والثاني : لم لا يجوز أن يكون محل ذلك الارتسام هو البصر ، فإنه
إذا جاز ما ذكرتم في تلك القوة ، فلم لا يجوز مثله في البصر ؟

والثالث : لم لا يجوز أن يكون محل تلك الصورة هو النفس ، فإننا ندقق الدلالة على أن النفس تدرك الجزئيات ؟

الحجة الثانية : قالوا : لما يمكننا أن نحكم بأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم . والقاضى على الشيثين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما ، لأنه يمكننا أن نحكم على هذا الشيثين بأنه لإنسان ، والقاضى على الشيثين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما . لكن مدرك الإنسان وهو كلى هو النفس ، فمدرك هذا الشخص وهو جزئى هو النفس . فالنفس مدرك للجزئيات . وإذا كان كذلك ، فلم لا يجوز فيما ذكرتم أن يكون ذلك القاضى هو النفس ؟

واحتجوا على وجود القوة المعنوية : بأن الحيوانات ناطقتها وغير ناطقتها تدرك فى المحسوسات الجزئية معانى غير محسوسة ، مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس ، وإدراك الكلبش معنى فى النعجة غير محسوس ، فعندك قوة هذا شأنها .

وهذا ضعيف . لأن القوة إما أن تدرك العداوة ، أو عداوة فى هذه الصورة . أما الأول فهو أمر كلى ومدركه هو النفس . وأما الثانى فإنه يقتضى أن يكون مدرك تلك العداوة مدركاً لتلك الصورة ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون مدرك هذه المعانى هو القوة التى كانت مدركة لتلك الصور ؟

واحتجوا على إثبات الحافظة : بأن عندك وعند كثير من الحيوانات المعجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم أنها غير الحافظة للصور .

واحتجوا على المفكرة : بأن لها قوة من شأنها أن تتركب وتفصل ما يأتيتها من الصور المأخوذة من الحس والمعانى المدركة بالوهم ، وتتركب الصور أيضاً بالمعانى وتفصلها عنه . والقوة الواحدة لا تكون مدركة وقاعلة

فلا بد وأن يكون هذا الفعل بغير تلك القوى المدركة . وهذا ضعيف ، لأن هذه القوة أن لم تكن مدركة لهذه الصور والمعاني ، فكيف تتصرف فيها ؟ وإن كانت مدركة فقد جوزتم كون هذه القوة الواحدة مدركة وفاعلة .

والذي نذهب إليه : إن المدرك لكل (١) هذه المدركات كان هو النفس . أما المحسوسات فلا نأمنحكم بأن هذا الملون هو . وهذا الملموع . والقاضي على الشئتين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما ، فلا بد من شيء واحد مدرك لجميع المحسوسات . وأيضا : فإننا نحكم بأن هذا المحسوس هو ذلك المتخيل ، فلا بد من شيء واحد يجتمع عنده الاحساس والتخيل . وأيضا : فنحكم بأن هذا عدو ، وذلك صديق . فلا بد من شيء واحد تجتمع فيه الصور الجزئية والمعاني الجزئية . وأيضا : فعمدنا قوة تتصرف في هذا الصور والمعاني بالتركيب والتحليل فلا بد من شيء واحد تجتمع عنده الصور والمعاني . فثبت : أن لأحوال التي وزعوها على القوى الخمسة الباطنة مجموعة عند حاكم واحد . وأيضا : فإننا نحكم بأن هذا الشخص لإنسان وليس بفرس ، فلا بد من شيء واحد يحضر عنده إدراك هذا الشخص . وهو جزئي . ولإدراك الإنسان والفرس وهو كلي . لكن مدرك الكلي هو النفس ، فمدرك جميع الجزئيات هو النفس .

واحتجوا بأن الشواهد الطبية دلت على أن الآفة إذا وقعت في البطن المقدم من الدماغ فسد التخيل ، وإن وقعت في البطن الأوسط فسد التفكير ، وإن وقعت في البطن المؤخر فسد التذكر ، فدل على أن هذه القوى حاملة في هذه البطون .

الجواب : لم لا يجوز أن تكون الأرواح المحسوسة والمصبوغة في

(١) لجميع هذه الإدراكات : نسخة أخرى .

هذه البطون آلات للنفس في هذه الأفعال ، فعند اختلالها اختل العقل لاختلال الآلة ، لا لاختلال الفاعل ؟

إشارة : النفس الإنسانية لها قوتان عاملة . وهى القوة التى باعتبارها يدبر البدن . وعاقلة ولها مراتب :

فأولها : كونها مستعدة لقبول الصور العقلية وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهىولانى .

وثانيها : أن تحصل فيها التصورات والتصديقات البديهية . وهى العقل بالملكة . وهذه المرتبة مختلفة بحسب كمية تلك البديهيات ، وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب .

وثالثها : أن يحصل الانتقال من تلك المبادئ إلى المطالب الفكرية البرهانية . إلا أن تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل ، بل تكون بحيث إذا شاء الإنسان أن يستحضرها فعل ذلك . وهذه المرتبة هى العقل بالفعل . ورابعها : أن تكون تلك الصور العقلية حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها . وهى المسماة بالعقل المستيفاد .

تفصيله : الفكرة حركة ما للنفس فى المعانى مستغنية بالتخيل فى أكثر الأمر ، يطلب بها الحد الأوسط .

أقول : هذا الكلام ضعيف لثلاثة أوجه :

الأول : إنه لا معنى لحركة النفس فى المعانى إلا كونها طالبة للحد الأوسط ، فيصير ذكر هذه الحركة عبثاً .

الثانى : إن قوله مستغنية بالتخيل ، ضعيف لأن عنده التخيل لا يقوى .

إلا على إدراك الجزئيات . والحد والبرهان إنما يكون على الكليات ، فأى معونة سيكون للتخيل في الفكرة .

الثالث : إن طلب الشيء إنما يمكن أن لو كان المطلوب مشعوراً به . والحد الأوسط الذى جعل مطلوباً إن كان مشعوراً به فهو حاضر ، فكيف يمكن طلب الحاضر ؟ وإن لم يكن مشعوراً به ، فكيف يمكن طلبه ؟ قال : وأما الحدس فهو أن يحضر الحد الأوسط في الذهن دفعة ، لما عقيب شوق وطلب من غير حركة ، وإما من غير شوق ولا حركة ، ثم يحضر معه في الذهن ما هو وسط له .

إشارة : القوة القدسية هي النفس التي تكون شديدة القوة على الانتقال من المبادئ إلى المطالب بحسب الكمية وبحسب الكيفية .

واحتج في الكتاب على تجويزه بوجهين :

الأول : السكاسة والبلادة مختلفتان فكما ينتهى في طرف الفقصان إلى من يكون غاية في البلادة ، لم يبعد أن يترقى في طرف السكاسة إلى من يكون غاية في الذكاء .

الثانى : إنما إذا أدركنا صورة عقلية ، ثم نسيناها فلما أن يقال : إن تلك الصورة بعد النسيان حاضرة في نفوسنا أو غير حاضرة . والأول باطل لأنها لو كانت حاضرة في نفوسنا لكانت مشعوراً بها لأنه لا معنى للشعور إلا بالنفس ذلك الحضور . ثبت : أن تلك الصور العقلية قد زالت عن النفس عند النسيان . ثم إما أن يقال : إن للنفس شيئاً كالحزانة تحتفظ فيها الصورة المنسية ، كالخيال بالنسبة إلى الحس المشترك وهو محال ، لأن النفس جوهر مجرد ، فلا يمكن

أن تنقسم إلى قسمين يكون أحدهما مدركا والثاني خزانة ، فلم يبق إلا أن يقال : إن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرها ، فيه الصور المعقولة بالذات . فإذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ارتسم منه فينا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد ، وإذا أعرضت النفس إلى ما يلي العالم الحسى أو إلى صورة أخرى انمحت الصورة التي كانت متمثلة أولاً ، وكان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس ، قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، وإلى شيء آخر من أمور القدس . وهذا إنما يكون أيضاً إذا اكتسب تلك الاتصال .

إشارة : القوة على هذا الاتصال منها بميدة وهو العقل الهولاني . ومنها قوة كاسية وهى العقل بالملكة ، ومنها قوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراف متى شاءت بملكة متمكنة ، وهى المسماة بالعقل . وأما الاتصال التام فهو العقل المستفاد .

إشارة : وما يدل على أن النفس ليست متحيزة ولا حالة في التحيز : أن كل جسم وكل حال في الجسم منقسم ، والنفس ليست منقسمة . فالنفس ليست بمتحيزة ولا حالة في التحيز ، أما أن كل جسم منقسم فلما ذكرناه . فى نفى الجوهر الفرد ، وأما أن كل حال في المتحيز منقسم ، فلا أن كل متحيز لما كان منقسماً بالقوة ثم حل فيه شيء . فإما أن يكون الحال منه فى أحد الجانبين غير الحال منه فى الجانب الآخر ، فيكون الشيء الواحد حالاً فى محلين . وهو محال . أو غيره . فيلزم حينئذ انقسام الحال لا انقسام محله . فإن نقضوه بالوحدة والنقطة والإضافات ممنعنا من كونها أموراً وجودية . وإنما قلنا : إن النفس غير منقسمة لأن ههنا معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيه . يكون محل ذلك العلم - وهو النفس - غير منقسم .

ولئما قلنا : إن ههنا معلومات غير منقسمة لوجهين :

الأول : إن ذات الله غير منقسمة .

الثاني : إن ههنا معلومات فهي إن كانت بسائط كان كل واحد من تلك البسائط غير منقسم ، وإن كانت مركبة فكل مركب لابد فيه من بسيط . فثبت : أنه لابد على كل حال من معلومات غير منقسمة ، ولئما قلنا : إن العلم يمثل هذه المعلومات غير منقسم ، لأنه لو انقسم لكان كل واحد من من جزئيه إما أن يكون علماً بذلك المعلوم أو لا يكون . فإن كان الأول لزم أن يكون بعض الشيء مساوياً لأكمله في الماهية : هذا خلف . فإن قلت : لا امتناع في كون الجزء مساوياً لأكمله من بعض الوجوه إذا كانا مختلفين من وجه آخر ، فلم لا يجوز أن يكون العالم بالشيء وإن كان جزؤه مساوياً له في كونه علماً بذلك الشيء إلا أنه يخالفه من وجه آخر ؟ قلت : لأنه لا ماهية للعالم بذلك المعلوم إلا مجرد كونه علماً . فإن كان هناك مفهوم زائد على ذلك كان ذلك المفهوم خارجاً عن كونه علماً بذلك الشيء ، ولذا ثبت أنه لا حقيقة للعالم بذلك الشيء سوى كونه علماً بذلك الشيء ، فإن كان جزؤه أيضاً علماً بذلك الشيء لزم كون الجزء مساوياً للكل من جميع الوجوه . وهو محال ، وأما إن لم يكن واحد من جزئيه علماً بذلك الشيء ، فعند اجتماع الجزئين إما أن لا يحدث زائد فيثبت لا يكون ذلك المجموع ولا جزؤه العلم بذلك الشيء ، علماً بذلك الشيء وإما أن يحدث فيثبت ينقل الكلام إلى تلك الكيفية الزائدة ، فإن كانت منقسمة عاد التقسيم الأول فيه . وهو محال . ولئن لم تكن منقسمة حصل المقصود من أن العلم بما لا يكون منقسماً ، وجب أن لا يكون منقسماً .

وأما ببيان أن العلم لما لم يكن منقسما ، وجب أن لا يكون العالم منقسما فلما بينا : أن المحل متى كان منقسما كان الحال منقسما . فثبت : أن النفس غير منقسمة ، وثبت : أن كل متحيز وكل حال في التحيز منقسم ، فيلزم أن لا تكون النفس متحيزة ولا حالة في التحيز .

إشارة : يدعى أن كل مجرد لذاته ، فإنه يعقل جميع ما يغيره من المقولات . متى كان كذلك وجب أن يعقل ذاته . أما الأول فلأن كل مجرد فإنه يمكن أن يصير معقولا مع جميع المقولات ، لكن العقل لا يحصل إلا عند حضور ماهية المعلوم في العاقل ، فإذا صار هو مع غيره معقولا ، فقد تقاربت ماهيتهما في العقل . فاذن لا مانع في ماهية ذلك المجرد أن تقارن بها ماهيات سائر المقولات . فإذا كان لا معنى للعقل إلا هذه المقارنة ، فهو حال كونه موجوداً في الخارج لا يتمتع عليه عقل سائر الماهيات . لكن كل مجرد فان كل ما لا يتمتع حصوله له ، فإنه يجب حصوله له . فاذن كل مجرد فانه يجب أن يعقل جميع المقولات .

وإنما قلنا إن كل من يعقل غيره فإنه يعقل ذاته لأن كل من يعقل غيره فإنه يمكنه أن يعقل كونه عاقلا لغيره ، وكل من عقل كونه عاقلا لغيره ، فإنه يعقل لا محالة ذاته . فاذن كل من يعقل غيره ، فإنه يمكنه أن يعقل ذاته وكل مجرد فإن كل ما يمكن أن يحصل يجب أن يحصل له . فثبت . أن كل مجرد فإنه يجب أن يعقل غيره وعقل نفسه .

وههنا سؤالان :

الأول : إن لزم من صحة المقارنة على الماهية حال كونها معقولة ، صحة

المقارنة عليها حال كونها خارجية لزم من صحة كون الماهية عاقلة حال كونها في الخارج صحة كونها عاقلة حال كونها في الذهن ، فيلزم أن تكون الصورة الحالية في العقل عاقلة وهو محال . والجواب : العاقل هو الذي تحل فيه للصورة المجردة ، فإذا بينا أن المجرد لا يمتنع أن يكون كذلك ، ثبت أنه لا يمتنع أن يكون عاقلاً . أما الصورة العقلية فإنه يمتنع أن يحل فيها صورة عقلية فلا جرم امتنع كونها عاقلة .

السؤال الثاني : هب أن المجرد حال كونه موجوداً في الخارج لا مانع له بحسب ماهيته النوعية عن العقلية . لكن ؟ لا يجوز ما به امتياز هو غير الصورة العقلية فيكون مانعاً له عن المقارنة ؟

الجواب إن كان استعداد تلك الماهية لتلك المقارنة من لوازم الماهية فقد زال السؤال ، وإن كانت الماهية إنما تكتسب ذلك الاستعداد عند الارتسام في العقل ، فحينئذ لا يحصل استعداد المقارنة إلا عند حصول المقارنة ، فيلزم أن لا يحصل الاستعداد ، مع أن ذلك الشيء قد حدث . أو يكون حصول الاستعداد متأخراً عن حدوث الشيء . وكل ذلك محال .

القسم الثالث

في

البحث عما يتعلق بالقوة المتحركة النفسانية

إشارة : أما حركات حفظ الهدن وتوليدته فهي تصرفات في مادة الغذاء ليحال إلى المسابهة ، فيصير بدل لما يتعامل أو يكون مع ذلك زيادة في النشوة ، على تناسب مقصود في أجزاء المفتدى في الأقطار التي يتم بها الخلق ، أو ليخفزل من ذلك ما يجعل مادة لشخص آخر . وهذه ثلاثة أفعال لثلاثة قوى . أولها : الغاذية وتجذبها للغذاء والماسكة للمجذوب إلى أن تهضمها الهاضمة المهرية والدافعة للثقل . والثانية القوة المنغمية إلى كمال النشر والإتمام غير الأمان . والثالثة : المولدة للمثل وهي إنما تنبعث بعد فعل اقوتين مستخدمة لها لكن النامية تقف أولاً ثم تبقى المولدة مدة فتقف أيضاً وتمتد الغاذية عمالة إلى أن تعجز فيحل الأجل .

إشارة : وأما الحركات الاختيارية فمبدأها القريب القوى المنبثة في العضل وتلك القوى إنما تؤثر في التحريك عند حصول الإجماع والعزم والإرادة . وذلك الإجماع والعزم إنما يحصل عند انهماك القوة الفضيبية للدفع أو الشهوانية للجذب . وهما إنما تنبعثان عن خيال أو وهم أو عقل بأن ذلك الفعل نافع أو ضار .

إشارة : الجسم الذي في طبيعه ميل مستدير ، فان حركته ليست طبيعية . وإلا لسكان بحر كته يميل بالطبع عما لايه يميل بالطبع ، وذلك محال . لأن المسلوب بالطبع لا يكون مهروباً بالطبع ولا قسرية . فوجب أن تكون ارادية ، ولا يتمتع في المطلب بالإرادة أن يصير مهروباً منه بالإرادة وذلك عند تصور عرض ما يوجب اختلاف الماهيات .

(م ت - لباب الاشارات)

إشارة : ليس عرض الجسم الأول من الحركة نفس الحركة ، لأنها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية ، بل لابد من عرض آخر . ويجب أن يكون حصول ذلك العرض له أولى من لاحصوله له . لكن لم يبق فيه شيء من الكمالات الثلاثة بالقوة إلا الوضع . وليس ذلك وضعاً معيناً . وإلا لكان إذا وصل إليه وقف ، بل وضع كلي . فإذا عرض كله والعرض الكلي يستدعي العلم الكلي . وذلك للنفس المجردة . فففس السماء مجردة غير جسمانية .

تفصيله : الإرادة الكلية نسبتها إلى جميع الجزئيات بالسوية . فلو وقع نسبتها إلى بعض الجزئيات لكان ذلك ترجيحاً للممكن من غير مرجح . وهو محال . فالحركة السماوية لما كانت جزئية فلا بد فيها من إرادة جزئية متباعدة من تصورات جزئية تابعة لتلك الإرادة الكلية ، المتباعدة من تلك التصورات الكلية .

واعلم : أن هذا على قولنا سهل ، فإننا لما جوزنا كون النفس مدركة للجزئيات . قلنا : النفس الفلسمية المجردة لها تصورات كلية مستتبعة لإرادة كلية . ولها أيضاً تصورات جزئية مستتبعة لإرادة جزئية . بل هذا يشكل على «الشيخ» فإن صاحب التصور الكلي والإرادة الكلية شيء ، وصاحب التصور الجزئي والإرادة الجزئية شيء آخر ، ولا شعور لكل واحد منهما بما عند الآخر ، فكيف يصير تلك الإرادة الكلية مستتبعة لتلك الإرادة الجزئية ؟ وأما الشيء الذي يتشوفه الجرم الأول في حركته ، فموعد بيانه بعد : ما نحن فيه .

إشارة : لا يمكن أن يتحرك متحرك إرادى إلا لطلب شيء ، يكون

ذلك الشيء المطالب أولى وأحسن من أن لا يكون ، إما بالحقيقة وإما بالظن
وإما بالتخييل للعبي . فإن فيه ضرباً خفياً من اللذة . وأما السامى والغائم ،
فإنما يفعل لأنه يتخيّل لذة ما أو تبديل حالة مملوءة أو إزالة وصب أو يكون
ذلك الفعل كالضرورى ، وهو التنفس ، أو يصير كالضرورى وهو ما إذا
رأى فى منامه شيئاً مخيفاً جداً أو حبيباً جداً ، فربما انزعج للهرب
أو للطلب .

واعلم : أن التخيل شيء والشعور بالتخييل شيء . إنه هو الذى يتخيّل
شيئاً عنده ، وانحفاظ ذلك الشعور فى الذكر شيء . ولا يجب إنكار وجود
التخييل لأجل فقد أحد هذه الأشياء . وبالله التوفيق :

الخط الرابع

فى

الوجود وعقله

تنبيهه : من الناس من ظن أن ما لا يكون محسوساً مشاراً إليه لم
يكن معقولاً . وهذا خطأ . لأن القدر المشترك من الإنسانية بين الأشخاص
المختلفة لا يكون محسوساً ولا مشاراً إليه ، مع أنه معقول . وأيضاً :
فإن أكثر الأحوال النفسانية كالعشق والحب والغيرة من علائق الأمور
المحسوسة ، غير محسوسة . بل الحس غير محسوس ، والوهم غير متوهم .

تنبيهه : كل حق فإنه من حيث حقيقة الذاتية التى بها هو حق . فهو
معتق واحد غير مشار إليه . فكيف ما يقال به كل حق وجوده ؟

تنبيهه : كل ممكن فإن وجوده غير ماهيته . وبدل عليه وجوه .

أحدها : إن الممكن إذا أخذته بشرط أنه موجود لم يقبل العدم ، فلم يصدق عليه الإمكان الخاص بهذا الاعتبار ، وإذا أخذته بشرط أنه معدوم لم يقبل الوجود فلم يصدق عليه الإمكان الخاص أيضاً بهذا الاعتبار ، وإذا أخذته من حيث إنه هو مع حذف قيد الوجود والعدم ، صدق عليه الإمكان الخاص ، فهو بقاءه التي يصدق عليها الإمكان الخاص مباينة لوجوده وعدمه .
المدافعين للإمكان الخاص .

وثانيها : إنا نمقل ماهيته حال ذهولنا عن وجودها . فملك الماهية قبل حضرت في الذهن منفكة عن الوجود الخارجى وحضرت في الخارج منفكة عن الوجود الذهني ، فهي مغايرة لهذين الوجودين .

وثالثها : إن المؤثر المبين لا تأثير له في جمل الماهية ماهية ، وله تأثير في جمل الماهية موجودة . فالوجود غير الماهية .

ورابعها : إنه لو كان كون السواد موجوداً هو نفس كونه سواداً لما بقى الفرق بين قولنا : السواد سواد ، وبين قولنا : السواد موجود . ويلزم أن لا يهتق الفرق بين التصور وبين التصديق .

وخامسها : إن مفهوم الوجود واحد ، وإلا لكان المقابل للنفي الخصى لا أمراً واحداً بل أموراً كثيرة وحيث يبطال الحصر العقلي . وإذا ثبت ذلك فنقول : هذه الماهيات متشاركة في وجوداتها ومتباينة في ماهياتها . وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فوجوداتها مغايرة لماهياتها .

تنبيهه : الماهية المركبة إما أن يكون جزؤها شيئاً به تكون تلك

الماهية بالقوة . وذلك الجزء هو المادة ، أو يكون بالفعل . وذلك هو الصورة .
وهذان الجزآن يسميان بالعلة المادية والالة الصورية . وأما سبب الوجود
فإنه هو العلة الفاعلية . وأما ما لأجله الشيء فهو العلة الغائية .

ونعم ما قال « الشيخ » إن العلة الغائية علة فاعلية لعلمية العلة الفاعلة . وذلك
لأن الحيوان يمكنه أن يتحرك بمنة وأن يتحرك بسرة ، فقبل رجحان أحدهما
على الآخر يكون فاعلاً بالقوة . فإذا تصور نفعاً في إحدى الحركتين يصير
ذلك التصور علة مؤثرة في ضرورة القوة علة بالفعل لإحدى الحركتين دون
الأخرى . وإذا كانت العلة الغائية علة فاعلية بقيد مخصوص ، لم يجز جعل
العلة الغائية قسيمة للعلة الفاعلية ، لأن قسم الشيء لا يكون قسيماً له .

واعلم أن لهذه الأقسام أحكاماً :

- (أ) العلة الموجدة للشيء الذى له علل مقومة للماهية لابد وأن يكون
علة لتمين تلك العلل ، كالصورة ، أو لجمعية فيكون أيضاً علة للجمع بينها .
(ب) المشهور : أن العلة المباعدة لا تكون علة للماهية ، لأنه لو كان كون
السواد سواداً بغيره ، لكنا إذا فرضنا عدم ذلك للغير ، وجب أن لا يبقى
ذلك السواد سواداً . هذا خلف .

قالوا : تلك العلة الموجدة للشيء علة لوجودها فقط . فقيل لهم : الذى
ذكرتموه فى الماهية قائم فى الوجود لأنه لو كان كون الوجود وجوداً للغير
لكنا إذا فرضنا عدم ذلك للغير ، لزم أن لا يبقى الوجود وجوداً ، وإن قلتم :
العلة الموجدة لا علة للماهية ولا للوجود بل لانصاف الماهية بالوجود ، أعدنا
ذلك الإشكال فى نفس ذلك الانصاف ، بل المختار عندنا : أن العلة الموجدة

علة لما هيمة المعلوم ولوجوده ، ولإليه الإشارة بقوله تعالى : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه . وما ننزله إلا بقدر معلوم » (١)

(ج) العلة الغائية علة بما هييتها لعملية العلة الفاعلية . معلولة لها في وجودها . وهو المراد من قولهم : أول الفكر آخر العمل .

تفصيله : كل ماهية موجودة فهي من حيث هي هي ، إن لم تقبل العدم فهو الواجب لذاته أو قبله فهو الممكن لذاته ، وكل ما يقبل الوجود والعدم لذاته كان قبوله لها على السوية . إذ لو كان أحد الجانبين أرجح فذلك الجانب مع ذلك القدر من الرجحان ، إن كان مانعاً من النقيض كان واجباً لا ممكناً ، ولأن لم يمنع من النقيض فع ذلك القدر من الرجحان ، يصح عليه الوجود تارة والعدم أخرى ، وكل ما كان كذلك لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فلنفرض مع ذلك القدر من الرجحان ، تارة واقعاً وأخرى لا واقعاً ، فاختصاص أحد الوقتين بالرجحان والوقت الآخر باللا رجحان ، لأن لم يتوقف على انضمام قيد لإليه ، وقع الممكن لأعن مرجح . هذا خلف . وإن توقف على انضمام قيد لإليه ، لم يكن الرجحان الذي حصل أولاً كافياً في الرجحان ، فلم يكن الرجحان وجعاً . هذا خلف ، ثم إننا ننقل الكلام إلى كيفية الحال بعد حصول تلك الضميمة ، فإن بقي ممكناً انتقر إلى ضميمة أخرى ، ولزم التسلسل ، وإن بقي غير ممكن صار واجباً ، ثبت : أن الشيء إما أن يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية ، وإما أن يكون متميماً تعيناً مانعاً من النقيض ، ثبت : أن كل ممكن فإن نسبة الوجود والعدم إليه على السوية . وكل ما كان كذلك امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا لمرجح ، والنلم به بديهى .

فإن قيل : إسناد الممكن إلى المؤثر محال لوجوده :

أحدها : لو أحوج الإمكان إلى المؤثر لافتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر
لأن الإمكان من لوازم ماهية الممكن ، ولأزم الشيء حاصل حال بقائه ،
فيلزم من حصول الإمكان حال البقاء حصول الافتقار حال البقاء ، لكن
ذلك محال ، لأن أثره إما أن يكون شيئاً يصدق عليه أنه كان قبل فيكون
ذلك تحصيلاً للحاصل ، أو يصدق عليه ، أنه ما كان قبل ، فحينئذ لا يكون
له أثر في الباقي الذي يصدق عليه أنه كان . وقد فرضناه كذلك .
هذا خاف .

وثانيها : تأثير المؤثر المبين . إن كان الماهية ، فالماهية بتقدير عدم
ذلك المؤثر المبين ليست بماهية ، وكذا القول إن كان تأثيره في الوجود أو
في موصوفية الماهية بالوجود أو لا في الوجود ولا في موصوفية الماهية بالوجود
فإذن ليس لذلك المبين تأثير لا في الماهية ولا في الوجود ولا في موصوفية
الماهية بالوجود ، فإذن لا تأثير له أصلاً .

وثالثها : لو أثر شيء في شيء لكن تأثيره فيه إما أن يكون عديمياً
وهو محال ، لأنه نقيض اللامؤثرية التي هي عدمية ، ونقيض المدم وجود ،
فهو إذن أمر ثبوتي ، ثم إما أن يكون نفس المؤثر والأثر ، وهو محال ،
لأننا قد نعقل ذاتيهما مع الذهول عن تلك المؤثرية ، والمقول مغاير للمليس
بمعقول . ولأن المؤثرية نسبة بينهما فتكون مغايرة لهما ، وإما أن تكون
زائدة عليهما . فإما أن يكون جوهرًا مباينًا عنهما وهو محال ، لأن
مؤثرية هذا في ذلك صفة هذا . وما كان صفة هذا لم يكن مباينًا عنه ،
ولأن الكلام عائد في كيفية تأثير ذلك الجوهر في ذلك الأثر . وإما أن يكون
صفة قائمة بذات ذلك المؤثر ، لكن كل ما كان صفة قائمة بالشيء كانت

— ١٣٦ —

مفتقرة إلى الشيء والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فتكون مؤثرية ذلك المؤثر في تلك المؤثرية زائدة عليه ، ولزم التسلسل .

ولا يقال: المؤثرية صفة اعتبارية لا ثبوت لها في الخارج . لأننا نقول : حكم الذهن عليه بالمؤثرية إن كان صادقا مطابقاً فهو في نفسه مؤثر ، فيعود التقسيم الأول ، وإن لم يكن مطابقاً كان ذلك كذباً ، وذلك اعتراف بأنه ليس في الوجود مؤثر ولا أثر .

ورابعها : إنه لو افتقر رجحان الوجود إلى المؤثر ، لافتقر رجحان العدم إلى المؤثر ، ولكن ذلك محال ، لأن العدم نفي محض ، فيمتنع جعله أثراً لمؤثر .

الجواب عن الأول : إنكم إذا أردتم بقولكم إن تحصيل الحاصل محال ، أن إحدائه حال بقائه محال ، فقد صدقتم ، وإن أردتم به أن إسناد بقائه إلى بقاء مؤثر ، محال ، فلم قلتم ذلك ؟

وعن الثاني : إن ما ذكرتموه يقتضي أن لا يتغير شيء أصلاً ، لأنه يقال : ذلك الذي تغير . إما أن يكون هو الماهية أو الوجود أو الموصوفية . فإن كان هو الماهية فقد صارت الماهية لا ماهية ، وكذا القول في الوجود والموصوفية .

وعن الثالث : هب أن الإضافات قد تسلسلت ، فأى محال لزم منه ؟

وعن الرابع : إن علة العدم عدم العلة .

إشارة : لا شك في وجود موجودات . فاما أن تكون بأسرها ممكنة

أو واجبة أو بعضها واجبة وبعضها ممكنة. والقسم الأول باطل ، لأن مجموع الممكنات مفتقر الى كل واحد منه ، والمفتقر الى الممكن أولى بالامكان فمجموع الممكنات وكل واحد واحد منها ممكن . وكل ممكن فله مؤثر غيره ، فمجموع الممكنات ولكل واحد منها مؤثر مغاير ، والذي يغاير مجموع الممكنات ولكل واحد منها لا يكون ممكناً ، بل يكون واجباً . فثبت : أنه لا يمكن كون كل الموجودات ممكناً بل لابد فيها من واجب . أما القسم الثانى وهو أن يكون كلها واجباً فذلك أيضاً محال ، لأنه إن حصل شيئان واجبا الوجود ، فلا بد وأن يشتركا فى الوجوب ويتباينا بالتمين ، وما به المشاركة غير ما به المايضة فيتركب كل واحد منهما عن الوجوب الذى به يشارك الآخر ، والتمين الذى به يباين الآخر ، فكل واحد منهما مركب وكل مركب فانه يفتقر الى جزئه وجزؤه غيره . فكل مركب فانه مفتقر الى غيره ، وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته ، فكل مركب فهو ممكن لذاته ، فاذن لا شىء من الواجب بذاته بمركب . فاذن ليس فى الوجود ، الا واجب واحد .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون الوجوب وصفا سلبياً فهوكون الاشتراك حاصل فى السلب ويكون الامتياز بتمام الماهية . وذلك لا يقتضى التركيب ؟

والذى يدل على كون الوجوب سلبياً وجوه :

الأول : إن ثبوت الامتناع للممتنع واجب ، لكن الامتناع عدمى . لاذ لو كان ثبوتياً لكان الممتنع الموصوف به ثابتاً ، واذا كان الامتناع

عدمياً وقد وصفنا ثبوته للممتنع بأنه واجب ، فلو كان الوجوب ثبوتياً لزم وصف القدم بالوجود . وهو محال .

الثاني : إن الوجوب لو كان موجوداً لكان مساوياً لسائر الموجودات في الوجود وممتازاً عنها بالماهية ، وكان وجوده زائداً على ماهيته ، فاتهاتف ماهيته بوجوده إن كان ممكناً قدح ذلك في تحقق الوجوب ، وإن كان واجباً كان وجوب الوجوب زائداً عليه ولزم التسلسل .

الثالث : إن الوجوب لو كان أمراً موجوداً لكان إما أن يكون نفس الذات وهو محال . لأنه يلزم أن يكون قولنا الذات واجبة جارباً مجرى قولنا الذات ذات وقولنا : الوجوب وجوب ولأن الوجوب معلوم وتلك الذات مجهولة فالوجوب ليس نفس الذات وإما أن يكون جزءاً لتلك الماهية وهو محال ، وإلا لكانت مركبة فتكون ممكنة لا واجبة ، أو صفة خارجية . لكن كل صفة خارجية فهي مفتقرة إلى الموصوف والمفتقر ممكن ، فيكون الوجوب ممكناً لذاته واجباً لغيره ، فقبل ذلك الوجوب وجوب آخر فيجتمع في الذات الواحدة وجوبان ثم الكلام في الثاني كما في الأول ، فيكون هناك وجوبات غير متفاهية . وهو محال .

الرابع : إنما ذكرنا في طبقات المتلازمات أن قولنا ممتمنع أن يوجد ، يلزمه واجب أن لا يوجد . ففهوم الوجوب قد يصدق على المدوم فوجب أن لا يكون الوجوب أمراً ثبوتياً . سلمنا : أن الوجوب أمر ثبوتى لكن لم لا يجوز أن يكون خارجاً عن الماهية ، إما لازماً لها أو ملزوماً لها ، وحينئذ لا يلزم التركيب ؟ سلمنا : أن الوجوب أمر ثبوتى ليس بخارج عن الماهية ، لكن

لم قلت: إن التعين أمر ثبوتى؟ ولم لا يجوز أن يكون معناه هو أنه ليس غيره؟
والذى يدل على امتناع كونه أمراً ثبوتياً وجوه :

الأول: لو كان التعين أمراً ثبوتياً لكانت التعيينات متساوية فى ماهية
كوتها تعيناً ولكان كل واحد منها مبايناً للآخر بصفة خاصة ، فيلزم أن يكون
تعين زائداً عليه ولزم التسلسل .

الثانى: لو كان التعين زائداً عليه لكان اختصاصه بذلك الرائد
موقوفاً على تميزه وتعينه ، فلو كان تعينه وتميزه لذلك الزائد لزم التسلسل .

الثالث: لو كان التعين زائداً عليه لكان كل واحد منهما ممقاراً عن
الآخر ، فيكون ذلك التعين الواحد لا يكون واحداً بل واحدین ، ثم لكل
واحد من ذينك الواحدین تعين ، فيصير أن أربعة وهم جرا ويلزم أن لا يكون
التعين الواحد تعيناً واحداً بل تعيينات غير متناهية .

الجواب: الوجوب له معنيان . أحدهما عدم الحاجة إلى الغير ، وهذا
عدم . والثانى : كون الحقيقة لما هى مقتضية للوجود .

وندعى أن هذا المفهوم أمر وجودى ويدل عليه وجوه :

الأول: إن الوجوب تأكيد الوجود وقوته . فلو كان الوجوب عدمياً
لكان تأكيداً للشيء بنقيضه . وهو محال .

الثانى: إن الوجوب يناقضه اللا وجوب الذى هو محمول على الممتنع
الذى يجب أن يكون معدوماً وعلى الممكن الخاض الذى قد يكون معدوماً
والحمول على الممدوم معدوم ، فاللا وجوب معدوم فالوجوب ثبوت ضرورية
كون أحد النقيضين موجوداً .

الثالث : إن اقتضاء الوجود تقيض اللاقتضاء . ولا شك أن اللاقتضاء
عدم فيكون ذلك الاقتضاء وجوداً .

وقوله (١) : « ثبوت الامتناع للممتنع واجب » . قلنا : معنى كونه
ممتنعاً أنه لا يتصور وجوده ، فلما عبرتم عنه بالوجوب أوهم الإشكال .
قوله : « يلزم التسلسل في الوجوبات » . قلنا : أى استبعاد في التسلسل
للأمور الإضافية ؟

قوله : « لم لا يجوز أن يكون الوجوب خارجاً عن الماهية ، إما لازماً
أو ملازماً » . قلنا : لا يجوز أن يكون لازماً . لأن اللازم مفقود ويمكن
وجوب بالنفس ، فيلزم أن يكون قبل الوجوب وجوب ، وأما إن كان
الوجوب مستلزماً لذلك التعين ، وكل واجب فهو ذلك المتعين ، فواجب
الوجود واحد . وهو المطلوب .

قوله : « لم لا يجوز أن يكون التعين عبارة عن أنه ليس هو ذلك الآخر ؟ »
قلنا : لوجهين :

الأول : إن كل موجود فهو من حيث هو إنه موجود ، والهوية جزء
من مفهوم هو ، وجزء الثابت ثابت .

الثاني : إن هذه الهوية إذا كانت عبارة عن عدم تلك الهوية فإن
كانت تلك الهوية عدمية كانت هذه الهوية عدم المدم ، فتكون ثبوتية وإن
كانت تلك الهوية ثبوتية وهذه الهوية تشارك تلك في كونها هوية ،
فوجب أن تكون هذه أيضاً ثبوتية .

(١) يقصد الشيخ ابن سينا .

— ١٤١ —

قوله : « يلزم أن يكون لكل تعين تعين آخر إلى مالا نهاية » قلنا : لم
لا يجوز أن يقال : ماهية التعين إذا انضافت مثلا إلى ماهية السواد ، فتعين
كل واحد منهما هو الآخر ؟ وبهذا الطريق يقطع التسلسل .

وهذا هو الجواب عن الدور ، وعن الوجه الثالث الذي ذكرناه . فثبت
بما ذكرنا : أنه لا بد من وجود واجب واحد ، وأن ماعداه ممكن مفتقر
إلى الواجب . وهذه القاعدة هي القطب . وبالله العون والغوثيق .

الله أكبر

إشارة : إن واجب الوجود لكونه واجب الوجود يلزمه أشياء :
(أ) ليس بعرض ، لأن كل عرض محتاج إلى المجل ، ولا شيء من الواجب لذاته محتاج .

(ب) ليس بمادة ولا صورة ، لأن كل واحدة منهما مفتقرة إلى الأخرى ، ولا شيء من الواجب بمفتقر .

(ج) لا يقبل التغير ، لأنه من حيث هو هو ، إن كان كافياً في ثبوت شيء أو عدمه ، وجب أن يدوم ذلك الثبوت أو العدم بدوام ذاته ، فإن لم يكن فلا بد من الغير ، فإذا ذاته لا تنفك عن وجود ذلك الغير وعدمه المقتضين إلى وجود ثالث وعدمه ، والمتوقف على المتوقف على الغير متوقف على الغير ، فيكون ممكناً لذاته ، وكل ما يقبل التغير في شيء من صفاته ممكن لذاته ، والواجب لذاته ليس بممكن لذاته فإذا كل ما يقبل التغير في شيء من صفاته ممكن لذاته فالواجب لذاته ليس بممكن لذاته . فإن كل ما يقبل التغير في شيء من صفاته ، فهو ليس بواجب الوجود لذاته .

(د) أزلي أبدي لأنه من حيث هو موجود ، فيكون موجوداً أبداً ولأنه لو قبل العدم لتوقف وجوده على عدم سبب العدم ، فيكون متوقفاً على الغير .

(هـ) لأنه في ذاته فرد ، إذ لو كان مركباً لكان مفتقراً إلى جزئه ، وجزؤه غيره . فيكون مفتقراً إلى الغير فيكون ممكناً .

فإن قيل إنه موجود لا في موضوع فيكون جوهرًا فيكون تحت جنس فيكون مركباً .

(م ١٠ - لباب الاشارات)

قلنا : الجوهرية ليست من المقومات ، لأنها عبارة عن عدم الحاجة إلى الموضوع . والعدم لا يكون مقوما .

ثم يتفرع على هذا الأصل أشياء :

فـ (أ) واجب الوجود واحد ، إذ لو كان أكثر من واحد لكانا مشتركين في الوجود ومتباينين في التعيين وكل واحد منهما مركب لافرد .

(ب) ليس بمتحيز لأن كل متحيز منقسم بحسب الكمية على ما ثبت في نفي الجزء ، وينقسم بحسب الماهية إلى الماهة والصورة ، ولا شيء من المنقسم بفرد ، ولأنه لو كان جسما مساويا سائر الأجسام في الجسمية ، فإن لم يفصل عنها بفصل ذاتي كان حكمه حكمها ، ولمن انفصل عنها بفصل ذاتي كان مركبا .

واعلم : أن كونه غير متحيز يستلزم أمرين :

أحدهما : أن لا يكون في جهة .

والآخر : أن يكون مجردا فيكون عاقلا ومعقولا .

(ج) لا يمكن تعريفه ، لأن تعريف الشيء بنفسه محال ، لا متفاد كون العلم به متقدما على العلم به . ولا بجزئه ، لأن الفرد لا جزء له ، فلا يمكن تعريفه بجزء ولا بالخارج عنه لأن الوصف الخارجى لا يتنفع من حيث هو فإنه يكون مشتركا فيه من الماهيات المختلفة ، فهو من حيث هو لا يفيد تعريف الماهية المعينة إلا إذا عرف بالبدئية أو بالبرهان اختصاص الماهية به . لكن العلم بهذا الاختصاص موقوف على معرفة الماهية فلو استغنى معرفة الماهية من ذلك الاختصاص لزم الدور .

ثم نقول : المعلوم لغا مئة الآن ليس إلا أنه ليس كذا ولا كذا ، وأنه

الذى يكون مبدءاً لكذا وكذا والسلوب والإضافات مغابرة للماهية المحكوم عليها بتلك السلوب والإضافات ، فحقيقته الآن غير معلومة لنا . وهل يمكن أن يحدث للنفس قوّة إدراكية نسبتها إلى تلك الحقيقة المخصوصة نسبة الباصرة إلى الضوء ، والسماعة إلى الصوت ؟ هذا مجوز فإن حصل فهو رؤية الله تعالى .

(د) ليست ماهيته المعينة نفس الوجود من حيث إنه هو إن اقتضى أن يكون عارضاً للماهية ، وكل وجود كذلك . وإن اقتضى اللا عروض وكل موجود كذلك ، فالممكن إما أن لا يكون موجوداً . وإن كان موجوداً فوجوديته نفس ماهيته . هذا خلف . وإن لم يقتض واحداً من هذين الصنفين لم يتصف بأحدهما إلا للتغاير ، فواجب الوجود لا يصير هو هو إلا لغيره . هذا خلف . ولأن ماهيته غير معلومة حال ما وجوده معلوم ، فوجب التغاير ، ولأن كونه مصدرّاً لغيره إن كان لأنه وجود فكل وجود كذلك أو له قيد سلبى فيكون السلب مبدءاً لمبدئية واجب الوجود . والذى يقال من أنه يلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود غير لازم ، لأن الماهية الممكنة قابلة لوجودها والقابل ممتقدم على المقبول . فهذا التقدم ليس بالوجود ، فكذا فيما نحن فيه .

(هـ) لو حل في ذاته صفات كانت تلك الصفات إما واجبه لذاتها فيكون واجب الوجود أكثر من واحد ، أو ممكنة لذاتها فتكون واجبة به فتكون ذاته فاعلة لها وقابلة لها . وذلك ممتنع . لأن الفرد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

ونقضوه عليهم بالصورة العقلية المرتسمة في ذاته والإضافة للعارض في ذاته كالمبدئية .

إشارة إلى الصفات الشهوتية : وفيها أبحاث :

فـ (أ) المشهور أن القادر هو الذي يصبح منه الفعل والترك معا . والأقدمون منعه ، لأن كل ما لا بد منه في المؤثرية ، إن حصلت وجب ترتيب الأثر عليه وإلا بقي ممسكاً فافتقر في المؤثرية إلى قيد زائد . وكل ما لا بد منه في المؤثرية . لم يكن كل ما لا بد منه في المؤثرية . وإن لم يحصل كل تلك الأمور امتنع حصول الأثر ، وإلا فالقيد المتخلف غير معتبر في المؤثرية ، فلم يكن الاختلاف واقعا في شيء لا بد منه في المؤثرية ، ولأن القادر حال مؤثرية في الأثر يمتنع أن لا يؤثر ، فإمكان اللامؤثرية غير معتبر في القادرية .

(ب) المشهور إن يؤثر بالقصد ، فقبل وجود المقصود إن لم يكن أولى له من عدمه فهو غير مقصود ، وإن كان أولى فهو ناقص لذاته مستكمل بغيره . والذي يقال : إنه إنما قصده ، لأنه أولى لغيره ضعيف لأن تحصيل الأولى لغيره إما أن لا يكون أولى له أو يكون . ويعود الكلام .

(ج) قيل : إنه لا يعقل ذاته لأن العقل إن فسر بالإضافة فيخيل أن يلزم إضافة الشيء إلى نفسه باعتبار واحد . لا يقال : إنه من حيث إنه عالم مضاف إليه ، ومن حيث إنه معلوم مضاف إليه ، لأن على هذا التقدير يتوقف إمكان عروض العقل على هذا التغاير المتوقف على صيرورته عالماً ومعلوماً المتوقفين على حصول العلم فيلزم الدور ، وإن فسر بالصورة المساوية للمعلوم ، لزم اجتماع المثليين . فنقض ذلك بعلم كل واحد بنفسه .

ومنهم من قال: إنه لا يعقل الكليات لأننا سواء فسرنا التعمل بالإضافة أو بالصورة ، فإن تعقل الكمليات لابد وأن يكون أمراً زائداً على ذات العاقل ، وحينئذ يلزم كون الفرد قابلاً وفاعلاً معاً . وهو مخالف ، لأن هذه التعملات إن كانت كمالات كانت الذات بدونها غير كاملة . فالواجب ناقص لذاته كامل لغيره ، وإن لم تكن كمالات وجب تفزيه الواجب عنها .

فأجيب عن الأول : بأننا لانسلم أن الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً وعن الثاني : بأننا لا نقول : إن تلك التعملات استلزمت كماله ، بل نقول : كماله استلزم تلك التعملات ، كالا نقول مبدئيته للممكنات استلزمت كماله ، بل نقول : كماله استلزم تلك المبدئية .

ومنهم من قال: يعقل الكليات ولا يعقل الجزئيات، لأن تعقل الجزئيات يتغير بتغيرها . وقد بينا أن التغير في صفات واجب الوجود محال .

ومنهم من قال : لا يمكن أن يعقل جميع المعقولات وإلا لكان إذا عقل شيئاً ، عقل أنه يعقل ذلك الشيء ، وأنه يعقل أنه يعقل ذلك الشيء . وهم جروا إلى مالا نهاية له ، فيكون له تعقلات غير متناهية ، وله أيضاً بحسب كل واحد منها تعقلات مرتبة غير متناهية لامرة واحدة بل مراراً غير متناهية . ولا يدفع هذا بأن العلم بالعلم بالشيء نفس العلم به ، لأن العلم مغاير للمعلوم ، فتعقل المعلوم يكون مغايراً لتعقل العلم .

وأجيب عنه : بأن التسلسل الذي بطل بالبرهان هو الذي لا يكون له أول . وأما الذي لا يكون له آخر فلم يبطل .

تنبيه : المرجوع إليه في إثبات واجب الوجود إما الإمكان أو الحدوث
أو هما في الذات أو في الصفات فهي ستة . وأقواها الإمكان .

ثم موز الناس من يثبت إمكان المحسوسات ثم يتوسل به إلى إثبات
واجب الوجود . فأما نحن فقد اعتبرنا حال الوجود من حيث هو هو ،
فوجدناه مقراً بإثبات واجب الوجود ، فكانت هذه الدلالة أصدق ، وعن
الشبهات أبعد .

النمط الخامس

فأ

الصنع والابداع

وهم قد سبق إلى الأوهام : أن علة الافتقار إلى المؤثر هو الحدوث فقط ، حتى لو فرضناه ممكنًا ليس بمحدث لم يكن به افتقار إلى المؤثر .
وهذا باطل لوجوه .

أحدهما : إن الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم . وهى كيفية لذلك الوجود ، فتكون متأخرة عن الوجود ، المتأخر عن تأثير المؤثر ، المتأخر عن احتياج الأثر إلى المؤثر ، المتأخر عن علة تلك الحاجة . فالحدوث لا يعقل أن يكون علة للحاجة ولا شرطاً لها ولا شرطاً .

وثانيها : إن العدم السابق عدم والعدم منافي لوجود الأثر ولتأثير المؤثر فى الأثر ، والمنافى لا يكون شرطاً

وثالثها : إن العدم السابق فائت عند حصول التأثير ، والأثر الفائت لا يكون شرطاً للحاضر .

ورابعها : إن الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر وهو من لوازم المساهمة فهو حاصل حال البقاء ، فالهوج إلى المؤثر حاصل حال بقاء الأثر ، فالحاجة حاصلة حال البقاء . فالحدث غير معبر .

وخامسا : إن عدم المعلول لعدم العلة ، ولا أول لعدم المعلول . فالمعلولية غير مشروطة بالحدوث .

سادسها : إن مسبوقية هذا الوجود بالعدم أمر واجب ، والواجب لا يفتقر إلى المؤثر . أما حصول هذا الوجود لهذه الماهية أمر ممكن فيكون المفتقر إلى المؤثر هو أن يكون مسبوقاً .

سابعها : إنه لو وجب في الأثر أن يكون مسبوقاً بالعدم ، لوجب في كون المؤثر مؤثراً في الأثر أن يكون مسبوقاً بالعدم ، لأن المؤثرية لا تحصل إلا عند حصول الأثر ، لكن لا يجب في كل مؤثرية أن تكون حادثة ، وإلا لافتر إلى مؤثرية أخرى ، ولزم التسلسل ، فالمؤثرات لا بد وأن تنقضي بالآخرة إلى مؤثرية دائمة ، فيكون ذلك الأثر دائماً : وذلك يبطل القول بأن تأثير الشيء في الشيء مشروط بالحدوث .

ثامنها : إنا إذا فرضنا حادثاً حدث ويكون حدوثه واجباً لذاته ، قضى العقل عليه مع هذا الفرض بالاستغناء عن المؤثر ، ولو فرضناه بحيث يستوى الوجود والعدم بالنسبة إليه قضى العقل بانقاره إلى المرجح من غير أن يعتبر حدوثه أو دوامه ، فعلمنا أن الحوج إلى المؤثر هو الإمكان لا الحدوث .

تاسعها : إن هلة الحاجة إن كانت هي الحدوث ، لاستغنت المتحركة عن الحركة والعالمية عن العلم حال دوامها . والمتكلمون لا يقولون به ، ولا يستغنى العلم عن الحياة حال دوامه . واحتجوا : أن المؤثر إنما يحتاج إليه لينقل الشيء من العدم إلى الوجود ، وهذا لا يتحقق إلا حال الحدوث . وجوابه : إن الحاجة إلى المؤثر لأجل أن يرجح أحد الطرفين على الآخر ، فتي كان الطرفان بالنسبة إلى الماهية على السوية ، حصل الافتقار .

إشارة : كل حادث فإن عدمه قبل وجوده ، وليس كونه قبله هو نفس

العدم فإن العدم قد يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعد . فهلك القبلية صفة وجودية ، فلا بد من شيء تكون تلك الصفة عارضة له ، والذي تكون القبلية عارضة له هو الزمان ، فقبل كل حادث زمان لا إلى بداية .

تنبيه : إذا قلنا : كان الله موجوداً ولا عالم ، فمفهوم كان ليس مجرد وجود الله وعدم العالم ، لأنهما حاصلان في قولنا سيكون الله ولا عالم ، بل مفهوم كان ليس مفهوم سيكون ، بل مفهومه : وجود الله وعدم العالم في زمان انقضى ، فإذا كان المفهوم من قولنا : كان الله ولا عالم غير ذي بداية ، وجب كون الزمان كذلك .

تنبيه : الخالق كان قادراً قبل خلق الزمان أن يخلق حركات تنتهي إلى ذلك الأول بعشر دورات ، وأن يخلقها بحيث تنتهي إلى ذلك الأول بعشرين دورة ، وإلا فقد انتقل الخالق من العجز إلى القدرة ، والخلق من الامتناع إلى الإمكان ، والمفروض أن لا يمكن أن يبتدئاً معاً ، وإلا فالزائد كالتناقض فإذن قبل خلق الزمان إمكان يتسع لعشر دورات ولا يتسع لعشرين ، وإمكان آخر أزيد منه يتسع لعشرين دورة ولا يمتلئ بالعشرة . واحد لإمكانين يميز من الآخر لإمكان جزء من الآخر ، والعدم المحض ليس كذلك فأذن قبل ما يفرض أولاً للزمان زمان لا إلى البداية .

إشارة : كل محدث فإنه قبل حدوثه ممكن ، وإلا فقد انتقل من الامتناع إلى الوقوع . والإمكان مناقض للإمكان الذي يصدق على الممتنع ، والصادق على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت ، فالإمكان ثبوتى . وليس هو عبارة عن تمكن القادر من التأثير لأن ثبوت تلك الممكنة مشروط بكون الشيء في نفسه ممكناً ، وشرط الشيء مغاير له . فالإمكان صفة ثبوتية عائدة إلى ذات

الممكن حاصلة قبل حصول الوجود فلا بد لها من محل ، ثم ذلك المحل ان كان محدثاً افتقر الى مادة أخرى . والا فالمادة أزلية والمادة لا تنفك عن الجسمية . فالجسم أزلي . فقل عليه : العقل قضى بإمكان الوجود لا بوجود الإمكان .

ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان امكان الشيء حال عدمه ان كان أمراً وجودياً ، فان قام به كان الوجود قائماً بالمدوم ، وان قام بغيره كانت صفة الشيء قائمة بغيرها .

وثانيها : ان الامكان لو كان موجوداً لكان اما واجبا لذاته ، وهو محال ، لأن الامكان صفة للممكن والصفة مفتقرة الى الموصوف ، والمفتقر الى الممكن أولى بالامكان ، وإن كانت ممكنة كان الكلام في امكانهم كالكلام في الأولى ، ولزم التسلسل .

وثالثها : ان واجب الوجود واحد ، والمادة ممكنة . فإن قام امكانها بمادة أخرى لزم التسلسل ، وان قام بها لزم الدور ، لأن وجود المحل سابق على وجود الحال ، فيكون وجود المادة سابقاً على امكانها . لكن امكان الشيء سابق على وجوده فيقع الدور .

الاشارة : كل ما لا بد منه في كون واجب الوجود مؤثراً . اما أن يكون حاصلاً في الأزل أو لا يكون ، فان كان الأول وجب ترتيب الأثر عليه دائماً ، والا فيتميز الترتيب عن اللاترتيب ان توقف على انضمام قيد اليه ، لم يكن الحاصل أولاً كل ما لا بد منه في المؤثرية . ثم انا ننقل الكلام اليه مع تلك الضميمة ، وان لم يتوقف فقد ترجح الممكن من غير مرجح . وان

كان الثانى نقلنا الكلام الى حدوث ذلك القيد المتعبر فى المؤثرية ، ولا يتسلسل بل ينتهى بالآخرة الى أن يكون كل مالا بد منه فى المؤثرية أزلها . وحينئذ يعود المطلوب .

والذى يقال : انه تعالى انما خصص خلق العالم بالوقت المعين ، لأنه أراد خلقه فيه ، أو لأنه علم أنه لا يحصل الا فيه ، أو لأن المصلحة فى خلقه انما حصلت فى ذلك الوقت ، أو لأن خلقه قبل ذلك كان ممعنا . فالكل ممعن لأن مقصود المسائل انما يحصل اذا قال : ان الوقت الذى أراد خلقه فيه وعلم حصوله فيه ما كان حاصله فى الأزل أو أحدث مالا بد منه فى احداثه ، وهو حصول تلك المصلحة أو انقضاء الأزلية ، وذلك غير حاصل فى الأزل . وكل هذا اختيار للتقسيم الثانى من قسمى الدلالة المذكورة ، وهو أن كل مالا بد منه فى تلك المؤثرية ما كان حاصله فى الأزل ، لكنه قد اختلفنا بأنه لما لم يكن حاصله ثم حصل ، افتقر حدوثه الى مؤثر آخر ، ويعود التقسيم الأول فيه . وأيضاً : فهذا الكلام انما يتم لو تميز وقت . عن وقت وذلك عند عدم الوقت محال .

إشارة : صحة وجود الأثر وصحة تأثير المؤثر فيه ، ان كان لها أول فقد انتقل من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى . وهذا خلف . وان لم يكن لها أول فالأثر كان ممكن الفيضان عن المؤثر فى الأزل ، فكيف يحكم عليه مع هذا الامكان بالامتناع . وبعبارة أخرى : امتناع عدم صحة حصول الأثر أو تأثير المؤثر فيه أوها ، ان كان ذاتياً وجب أن لا يتبدل ، وإن كان بالغير فذلك الغير ان كان ممكن الزوال فحينئذ لا يتحقق الامتناع ، وإن كان ممعن الزوال ، فاما أن يكون لذاته فيعود الدوام أو لغيره فيقع التسلسل .

إشارة : كون المؤثر مؤثراً في الأثر ليس هو ذات المؤثر ولا ذات الأثر ، لأنه يصح تعقلهما مع الدهول عنه ، ولأنه نسبة بينهما فيكون مغايراً لهما ، ثم ذلك المغاير يمتنع أن يكون حادثاً وإلا لافتقر إلى تأثير آخر فهو إذن دائم ، ويلزم من دوام النسبة دوام المتنسبين .

أوهام وتنبيهات : احتج القائلون بالحدوث بنوعين من الكلام .

النوع الأول من الكلام : بيان حدوث العالم من وجهين :

الأول : ثبت أن كل موجود سوى الواحد ممكن . وكل ممكن مفتقر إلى المؤثر ، وهذا الافتقار إما أن يحصل حال البقاء أو حال الحدوث أو حال العدم ، والأول محال لأن الباقي لو استند إلى المؤثر كان ذلك تحصيل للمحصل ، وهو محال فإذن الافتقار إنما يتحقق إما حال الحدوث أو حال العدم . وعلى التقديرين فيلزم القطع بأن ماسوى الواحد محدث كائن بعد أن لم يكن .

الثاني : إن أجسام العالم متناهية وكل متناه فإنه مختص بمقدار يجوز في العقل وجود ما هو أزيد منه وأنقص منه . وكل ما كان كذلك ، فإنه لا يختص بقدره المعين إلا بواسطة قصد فاعل مختار ، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث ، لأن القصد إلى الإيجاد لا يصح إلا حال الحدوث .

النوع الثاني : بيان أن للحركات بداية :

واحتجوا عليه بوجوه :

الأول : إن ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، لأن الحركة عبادة

عن الالتقال من أمر إلى أمر ، وماهية الأزلية تضافى المسبوقية . فالجمع بين الحركة والأزل محال .

وثانيها : إن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له ، فتلك للمدمات بأسرها مجتمعة في الأزل ، فلو حصل شيء من الوجودات في الأزل لزم أن يحصل السابق والمسبوق معاً ، وهو محال .

وثالثها : إن لم يحصل شيء من الحوادث في الأزل فهو المطلوب ، وإن حصل فذلك الشيء إن لم يكن مسبوقاً بغيره كان أولاً للحوادث ، وإن كان مسبوقاً بغيره كان الأزل مسبوقاً بغيره . وهو محال .

ورابعها : إن الحوادث الماضية لو لم يكن لها أول لكان قد انقضى ما لانهاية له ، لكن التالى بديهى البطلان فالمقدم مثله .

وخامسها : لو كان الماضى غير مقناه لكان حصول اليوم موقوفاً على انقضاء الغير المتناهى . والموقوف على انقضاء غير المتناهى محال ، فيلزم أن يكون حدوث اليوم محال . ولما حدث علمنا أن الماضى مقناه .

وسادسها : إن الحوادث الماضية إلى زمان الطوفان أقل منها إلى زماننا هذا فلفرضهما جملتين متناهيتين ، ولنفرض تطبيق الطرف الذى يليهما من أحدهما على الطرف الآخر الذى يليهما من الآخر ، فإما أن تقابل كل مرتبة توجد في الزائد بمرتبة تساويها في الناقص ، فيكون النفي مع غيره ، كهولاً مع غيره ، أو لا يتقابل ، فحينئذ ينقطع الترتيب من ذلك الجانب والزائد يزيد عليه من ذلك الجانب بالقدر الحاصل من زمان الطوفان إلى زماننا ، والمتناهى إذا انضم إلى المتناهى كان متناهياً ، فيكون الكل متناهياً .

أجاب المدميون عن الأول : بانكم إن عنيتم بتحصيل الحاصل دوام
الأثر بدوام المؤثر ، فلم قلتم : ان ذلك محال .
وعن الثاني : انا لانسلم أن مواد الأفلاك قابلة لمقدار أزيد أو أنقص
بما وجد .

وعن الثالث : بأن حقيقة الحركة كما أنها متعلقة بمن حتى تستدعي
سابقاً فهي أيضاً متعلقة بالي حتى تستدعي لاحقاً ، ثم كما لا يلزم من هذا
الكلام وجود مقطع الحركة ، فكذا لا يلزم منه وجود مطلع اليها .
وعن الرابع : ان ذلك الكلام قائم بعينه في صحة حدوث الحوادث ،
فيلزمكم أن تجعلوا للصحة أولاً . وذلك محال ، لأنه يلزم الانتقال من
الامتناع الذاتي الى الإمكان .
وهو الجواب بعينه عن الخامس .

وأما السادس : ان انقضاء ما لا نهاية له إنما يكون ممتنعاً لو ابتداء ذلك
الانقضاء من مبدأ معين . أما اذا لم يكن كذلك فدعوى امتناعه مصادرة
على المطلوب .

وأما السابع : فجوابه : أنكم ان أردتم بهذا التوقف أن الشرط
والمشروط كانا معدومين ، ثم ابتدأ الشرط بالوجود وانقضى منه ما لا نهاية
له ، ثم حصل عتبه المشروط ، فنسلم أن هذا ممتنع ، لكن هذا إنما يتم
لو فرضتم لجميع الحوادث أولاً ، لكن هذا نفس المطلوب ، وان أردتم بأن
هذا اليوم لم يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له ، ثم زعمتم أن هذا محال ،
فهذا أيضاً مصادرة على المطلوب .

وأما الثامن : فجوابه : إن تضعيف الألف مراراً غير متناهية أزيد

من تضيق المائة مراراً غير متناهية . وأيضاً : فالزيادة والنقصان من لواحق الموجودات وجملة الحوادث من حيث انها جملة لاجود لها في الأهيان ولا في الأذهان ، فلا يمكن وصفها بهما ، فهذا حاصل تحت التبريقين .

إشارة : مفهوم أنه صدر عنه (ا) مغاير لمفهوم أنه صدر عنه (ب)
فالمفهوم ان كانا داخلين في ماهية المصدر كانت تلك الماهية مركبة
لإمفردة ، وان كانا خارجين كانا لاحقين فكأننا معلولين ، فيعود التقسيم
الأول المذكور فيهما ، وان كان أحدهما داخلاً والآخر خارجاً ، فالماهية
مركبة والمعلول واحد . فعروض ذلك بالتقابل الواحد حتى لا يقبل الواحد
أكثر من واحد .

إشارة : كل ممكن فإنه من حيث أنه هو يقتضي أن لا يستحق الوجود
من ذاته ويصدق عليه أنه . إنما استحق الوجود من غيره وما بالذات قبل
ما بالغير ، فلا وجود سابق على الوجود . وهذا هو الحدوث الذاتي . والله
أعلم بالصواب .

النمط السادس

في

الغايات ومبادئها

تنبيهية : إن كان واجب الوجود دائماً إنما يفعل لأجل أن فعله أحسن وأصلح ، لكان قد اكتسب بذلك الفعل تلك الأولوية ، ولكان لو لم يفعله لم يحصل تلك الأولوية ، فكان يلزم أن لا يكون غنياً مطلقاً لأنه في اكتساب ذلك الكمال مفقود إلى الغير وأن لا يكون مديكاً مطلقاً لأن الملك المطلق هو الذي يستغنى عن غيره ولا يستغنى عنه غيره . والمفتقر في الاكتساب الأولوية إلى الغير لا يكون كذلك . وأن لا يكون جواداً مطلقاً لأن الجود المطلق هو إفادة ما ينبغي لا لفرض . وهنا إنما فعل ليستعوض من فعله حصول تلك الأولوية ، لكان قد بيضا أنه كما هو واجب الوجود في ذاته فهو واجب الوجود أيضاً في جميع صفاته في غناه وفي ملكه وفي وجوده فإذن يتمتع أن يقال : إنما فعل ذلك الفعل لأن الأحسن والأصلح فعله .

وهم وتنبيهية :

واعلم : أن ما يقال من أن فعل الخير واجب ، حسن في نفسه لا مدخل له في أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزله ويمجده ويتركه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه . وكل هذا ضد الغنى .

إشارة : لما قام هذا البرهان على هذا المطلوب ، وكانت آثار العناية ظاهرة في المخلوقات جمعوا بينهما فقالوا : إن علم الله تعالى بأنه كيف ينبغي

أن يكون حتى يكون عل أفضل أحواله بحسب ما يليق به علمه لدخول ذلك الشيء في الوجود والعناية ، هو ذلك العلم وإذ قد ذكرنا غاية الفعل الإلهي ، فلنذكر غاية الحركات السماوية .

ينبغي : قد ثبت أن حركات السماء إرادية . فلا بد وأن يكون لها غرض ، لأن العبد لا يكون دائماً ولا أكثرياً . ولا يجوز أن يكون غرضه مصلحة السافلات ، لأننا بينا أن كل من فعل فعلاً لغرض فهو مستكمل به ، فلو كان فعل العاليات لأجل السافلات ، لكانت العاليات الكاملة مستكملة بالسافلات الناقصة . وهو محال ، فإذن لها غرض آخر : وذلك الغرض : إما أن يكون ممكن الحصول بالكلية أو ممتنع الحصول بالكلية أو ممكن الحصول جزءاً فجزءاً فقط . والأول يقتضي انقضاء الحركة عند حصوله . هذا خلف . والثاني يقتضي أن يكون الطلب عبثاً ، وحينئذ يجب أن لا يكون دائماً ولا أكثرياً . فبقي الثالث ، وهو أن يكون ممكن الحصول دائماً بحسب أجزائه وممتنع الحصول بحسب كله . وذلك هو الحق .

ويتفرع على هذه القاعدة أمور :

أحدها : أن هذا الطلب إنما يمكن في مطلوب يكون بالقوة ، ثم إنه لا يمكن خروجه إلى الفعل إلا جزءاً فجزءاً ، لكن الفلك بالفعل في جميع الأمور إلا في أيونه وأوضاعه ، وأنه لا يمكن استخراجها إلى الفعل دفعة بل جزءاً فجزءاً فلا جرم كانت حركاته لأجل أن يكون متشبهاً بالأجزاء الموجودة بالفعل على الإطلاق بقدر ما يليق به .

وأقول : الأولى أن يقال : إن نفسه تعقل الأشياء بالقوة فيكون تحريكها (م ١١ — لباب الاشارات)

لجزم الفلك لأجل أن يعوسل بقلك الحركات إلى استخراج تلك التبعات
من القوة إلى الفعل أو يقال يتحرك لمصلحة السافلات، لأن المقصود بالذات
هو رعاية تلك المصلحة، بل المقصود بالذات هو التشبه بالعقول المجردة في
انتظام مصالح السافلات، وإن لم يحصل التشبه بها في هذا القصد.

وثانيها : إنه متى كان كذلك كان كل عدد يفرض لما بالقوة يكون له
خروج إلى الفعل لا محالة، ويكون النوع محفوظاً بمعاقب الأشخاص.

وثالثها : إن الفلك يكون مشتبهاً بالأشياء التي بالفعل من حيث
براعتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفاضل من حيث هو يشبه بالعالى، لامن
حيث إنه أفاضه على السافل. ومبدأ ذلك هى التشكلات المختلفة الكوكبية
التي هى أسباب معدة للمادة السفلية لقبول الآثار من الجواهر العقلية.

تنبيه : لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبه في جميع السماوية واحداً.
وهو مختلف. ولو كان لواحد منها بالآخر التشابه في المفهاج وليس كذلك
إلا في قليل. وهذا ضعيف. لأن المواد السماوية مختلفة بالذات، فلعل السبب
في هذا الاختلاف : أن تلك المادة لا تقبل إلا ذلك النوع من الحركة.

وذكر « الشيخ » على هذه الجهة سؤالاً آخر. وقال : لم لا يجوز أن
يقال : التشبه به واحد فقط، واختلاف جهات الحركات إنما كان للعناية
بالسافلات، وذلك لأن المقصود من التشبه لما كان حاصله لجميع الحركات
وكانت الحركة إلى الجهة الخاصة تقتضى مصلحة السافلات، اقتضت خبريته
لاختيار تلك الجهة ؟

ثم أجاب عنه من وجهين :

أحدهما : لو جاز أن يقال إسعوت الحركات بالنسبة إليه فاختيار واحد
منها لنفع السافلات ، حاز أن يقال : استعوت الحركة والسكون بالنسبة إليه ،
فاختيار الحركة لنفع السافلات . وهذا ضعيف . لأن عدد السكون لا يستخرج
الكمال من القوة إلى الفعل ، وعدد الحركة يستخرج فيمتنع استواءهما بالنسبة
إليه ، أما الحركات لا استخراج الكمال من القوة إلى الفعل حاصل فيها
بأسرها ، فيحصل الاستواء فيمكن أن يكون الترجيح للعناية بالسافلات .
الجواب الثاني : إن الدلالة المذكورة في أصل الحركة ليس للعناية
بالسافلات قائمة في جهة الحركة ، وهو أن كل من فعل فعلا لغرض كان
مستكملا ، والعالى لا يستكمل بالسافل .

ثانية : هذا التشبه على مذهب « الشيخ » عسر ، لأن الحرك للقریب
السماء مبدأ لإداری للأفعال الجزئية فهوكون مدركا للجزئيات ، فيكون
جسمانياً ، فلا يمكنه إدراك المجرد ، فلا يمكنه التشبه . وعندنا : أن إدراك
الجزئيات قد يحصل لفهم الجسماني ، فتزول العقدة .

زيادة تبصرة : الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه ،
فإن قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتفاء مادون هذا . فكيف
هذا ؟ وجوز أن الحرك إذا أراد تشبهاً ينال منه على التجرد أسراً أن يعرض
منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام ، كما أن نفسك إذا
انفعلت برغبة أو رهبة ، يجمع ذلك الانفعال حركات بدنية . وأنت إذا
مطلعت الحق بالمجاهدة فيه ، فربما لاح لك مير واضح خفي .

إشارة : الزمان غير منقطع أولاً وآخراً . وهو من لواحق الحركة فلا بد من حركة غير منقطعة أولاً وآخراً . وهى إما أن تكون مستقيمة أو مستديرة . والأول باطل لأنها إن ذهبت إلى غير النهاية فهناك بعد غير متناه . وهذا خلف . أو ترجع فتكون منقطعة ، لأن بين كل حركتين سكونا . وذلك أن الميل الذى يحركه إلى ذلك الحد لا بد وأن يكون باقيا عند وصوله إليه ، لأن علة الوصول موجودة عند الوصول ، فإذا رجع فلا بد من حدوث ميل آخر يحركه عنه ، والميلان إنما يوجدان فى آنين ، فبينهما زمان هو زمان السكون فكل حركة مستقيمة منقطعة ، فالدائمة المستحفظة للزمان هى المستديرة .

إشارة : مبدأ هذه الحركات ليست قوة جسمانية . وبرهانها مبنى على مقدمات :

أحدها : أن القوة الجسمانية المحركة إما أن تكون طبيعية أو قسرية . فإن كانت طبيعية كان تأثير كل تلك القوة فى تحريك كل ذلك الجسم وفى بعضه بالسوية ، لأن الكل والبعض استويا فى قبول الأثر ، وليس فى كل واحد منهما معاق أصلا ، فوجب الاستواء المذكور . بل . لما انقسمت تلك القوة كا تأثير بعضها فى تحريك كل ذلك الجسم أضعف من تأثير كلها فى تحريك كل ذلك الجسم ، وأما إن كانت قسرية ففى المقسور معاق ، والمعاوق القائم بالكل أكثر من المعاوق القائم بالبعض ، وكان تأثير ذلك القاسر فى تحريك البعض أقوى من تأثيره فى الكل .

وثانيها : إن الناقص عن الغير متناه لا يكون غير متناه فى جهة انتقاصه

إذا عرفت هذا فنقول : لا يجوز أن يحرك جسم جسمًا حركات غير متناهية على سبيل القسر ، لأنه إذا حرك جزء ذلك الجسم من ذلك المبدأ وجب أن يحركه أكثر فيقع الزيادة في الجانب الآخر ، فصير الجانب الآخر متناهياً . ولا يجوز أن يحرك قوة طبيعية جسمانية حركات غير متناهية ، لأن بعض تلك القوة وكلها إذا ابتدأ بتحريك كل ذلك الجسم من مبدأ معين كان تحريك البعض أقل ، فيتناهى تحريك بعض القوة وزيادة تحريك كل القوة على بعضها معناه ، فكان الكل معناه . فنبت : أن مبدأ هذه الحركات السماوية مفارق عقلي .

واعلم : أن هذه الدلائل ضعيفة لوجهين :

أحدها : أنه لا بد من التفاوت بين تحريك كل القوة وتحريك بعضها . فأما أنه لا تفاوت إلا بالانقطاع ، فنأين ؟ ولم لا يجوز أن يحصل ذلك بالتفاوت بالبطء والسرعة فيكون تحريك بعض القوة لكل الجسم أبداً من تحريك كلها لكلاهما ؟ ثم لهما مع ذلك التفاوت ببقية أيداً .

وثانيها : وهو أن بقاء ذات القوة الجسمانية وبقاء كونها مؤثرة في الحركة وبقاء الجسم قابلاً لتلك الحركة ممكن أبداً وإلا فيلزم الانتقال من الإمكان إلى الامتناع . وإذا ثبت الإمكان بطل القول بامتناع الدوام .

وثالثها : إذا نعم بالبديهة أن الأرض لو بقيت على طبيعتها أبداً ، لبقيت في المركز أبداً بطبيعتها . والمقدم حق أنه ممكن ، فالتالي كذلك .

وهم وتنبه : محرك السماء إن كان عقلياً صاحب الإدراكات الكلية ، امتنع أن يكون مبدأ للأفعال الجزئية لما ثبت أن الذاتي الكلي لا يصدر عنه

فعل جزئى ، وإن كان جسمانيا امتنع كونه مبدأ للحركة الدائمة . وجوابه :
إن هذا السؤال غير وارد علينا ، لأن عندنا أن الجرد يمكن أن يكون مدركا
للجزئيات .

أما « للشيخ » فإنه أجاب عنه بأن الجرد مبدأ بعيد لهذه الحركة والملاصق
قوة جسمانية ثم لأنها لا تزال تفعل عن ذلك المبدأ المفارق وتفعل ، ولما كان
تأثير ذلك المفارق في تلك القوة الجسمانية متصلا أبداً كان ما يتبع ذلك
التأثير أيضا متصلا .

وأعلم : أن قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهى ،
والتأثير المتناهى على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية ، وإنما
امتنع في الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط .

تنبيه : ظن بعضهم أن هذه الحركات تتحرك بالعرض ، لأنها في أجسام ،
وهذا خطأ لأن المبدأ الأصيل ليس بجسم ولا حال في الجسم ، وكل ما كان
كذلك امتنع أن يكون متحركا .

إشارة : الأول فرد فلا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط . وهو ليس
بعرض لأن كل عرض مسبوق بالجواهر والمعلول الأول غير مسبوق بممكن
آخر . فهو جوهر ، وهو ليس بجسم ، لأن كل جسم مركب من الهوىلى
والصورة ومسبوق بهما . والمعلول الأول ليس بمركب ولا مسبوق بممكن
آخر ، ولا هوىلى لأن الهوىلى من حيث هو ، قابلة . والمعلول الأول
فاعل لما بعده . والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معاً ولا صورة ، لأن الصورة
مفتقرة في ذاتها إلى الهوىلى فتكون مسبوقة بها ، والمعلول الأول غير مسبوق

بممكن آخر ولا نفصاً لأنها إنما تفعل بواسطة الآلة ، فلا تكون فاعلة
الآلة والمعلول الأول مبدأ لما عداه من الممكنات ، فالمعلول الأول إذن
عقل محض .

تفصيله : قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية فللكها وكوكبها
كثيرة العدد ، فيلزم على الأصول للساقفة أن يكون لكل جسم منها
كان فلها محيطاً بالأرض موافق المركز أو خارج المركز أو فلها غير
محيط . مثل التداويرات أو كوكبها شيئاً هو مبدأ حركة المستديرة على
نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ، وأن تكون الكواكب تنقل
حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها ، لا بأن تنفخرق لها
أجرام الأفلاك .

ويزيدك في ذلك بصيرة : حال القمر في حركته المضاعفة وأوجيه ، وحال
عطارد في أوجه . وأنه لو كان هناك انخراق يوجهه جريان الكواكب
أو جريان تلك تدويره لم يكن ذلك كذلك . وبملم أنها كلها في الحركة
الشرقية التشبيهية على قياس واحد ، وأنه لا يجوز أن يقال : السافل معشوقة
الخاص هو ما فوقة ، وأنها لما اختلفت في أوضاعها أو مواضعها أو
حركاتها اختلافاً لازماً ، امتنع كونها من طبيعة واحدة ، بل طبائع شتى ،
وأن جمعها كونها بالقياس إلى الطبائع المنعزلة طبيعة خامسة فبقى أن
ينظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض في الوجود أم أسبابها
تلك الجواهر المفارقة ؟

مداية : لا يجوز أن يكون الحاوى علة لوجود الحاوى ، وإلا لكان
الحاوى متقدماً على : وجود الحاوى ، فيكون وجود الحاوى مقارناً لإمكانه

عدم المحوى ، ووجود الحاوى مع عدم المحوى هو الخلاء ، فيكون الخلاء ممكنا لذاته ، وقد كان ممثما لذاته . وهذا خلف ، ولما أن يكون المحوى علة للحاوى الذى هو أشرف وأقوى وأعظم منه ، فغير مذهب إليه بوجه ولا يمكن .

فإن قيل : القول بأن عدم الخلاء واجب بغيره لازم عليكم أيضا من وجهين :

أحدهما : أن الحاوى والمحوى جميعا بحسب اعتبار تقسيمهما غير واجبي للوجوب فتأولو مكانيهما غير واجب الوجود .

والثانى : إن وجود الحاوى والعقل الذى هو علة وجود المحوى معا . وما مع القبل قبل فالحاوى قبل المحوى .

والجواب عن الأول : إن الحاوى والمحوى إذا أخذنا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان إن لم يملأ حصل خلاء ، إنما يمرض ما ذكرناه إذا كان محدد فيلزم مع تحديده أن يكون الحد محيطا بملأ ، أو غير محيط به فيكون خلاء .

وعن الثانى : إن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان ، حتى يلزم أن يكون ما مع القبل قبل ، بل بالعلية وما مع للعلية ليس بعلة ، فما مع القبل بالعلة لا يجب أن يكون قبل .

إشارة : لو كان الجسم علة لجسم ، لكان إما أن يكون علة له بحسب هويلاه . وهو محال ، لأن الهوى قابل والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ، ولا بحسب صورته ، لأن الصورة الجسمانية إنما تفعل فيما

يقرب من محلها أولاً فأولاً ، لأن تأثيرها في البعيد عن محلها لو كان كتأثيرها في القريب من محلها لم يكن لها اختصاص بذلك الحقل ، فلا تكون للصورة الجسمانية صورة جسمانية إذا ثبت هذا فلو كانت صورة جسمانية علة لجسم لكانت علة أولاً لهيولاه ولصورته ، لكن تأثير الصورة الجسمانية إنما يكون فيما يقرب من معمله وذلك على الهيولى من حيث هي هي محال والصورة من حيث هي هي محال فالصورة الجسمانية لان تكون علة للهيولى ولا للصورة ولا للجسم .

هداية وتفصيل : قد ثبت وجود جواهر غير جسمانية ، وثبت أن واجب الوجود . واحد فما عداه يسكون ممكناً ومعلولاً لواجب الوجود ، وثبت أن الأجرام السماوية معلولة لجواهر غير جسمانية ، وثبت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ لاثنتين معاً ، فوجب أن يكون المعلول الأول جوهرًا عقلياً واحداً ، وأن يسكون سائر العقول بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات .

زيادة تفصيل : إما أن يقال : إنه لا يحصل من كل واحد إلا واحد ، فيلزم أن لا يوجد موجودان إلا وأحدهما علة للآخر . هذا خاف . أو ينتهى إلى واحد يصدر عنه موجودان معاً ، ولنفرض أنه هو المعلول الأول ، لكن كل ما كان مصدراً لمعلولين ففيه تركيب ، ففي المعلول الأول تركيب ، فلما أن يسكون ذلك التركيب صادراً عن واجب الوجود ، فيكون قد صدر عنه أكثر من واحد . وهذا خلف . أو عن ماهيته مركبة وهي صادرة عن واجب الوجود ، فقد صدر عنه أكثر من واحد . هذا خلف . أوله من واجب الوجود ، حصل كثرة باعتبارها يمكن أن يكون مصدراً لمعلولين

مماً . وهذا هو الحق .

لكن له من ذاته الإمكان ومن وجب الوجود الوجود . فهو بما أنه يمكن أن يكون مصدراً لشيء وبما أنه واجب مصدراً لشيء آخر ، ويجب جعل الأشرف علة للأشرف والوجوب أشرف من الإمكان ، فوجود العقل الأول علة للعقل الثاني ، ووجوبه به علة للنفس وإمكانه علة للفلك الأقصى . وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل ونفس وفلك حتى ينتهي إلى العقل الأخير ، ولا يلزم أن يستمر ذلك الإيجاب إلى غير النهاية لأن تلك العقول مختلفة بالماهيات ، فلم يمل ماهية العقل الأخير لم تكن صالحة لاقتضاء عقل وفلك أصلاً .

وربما قالوا : إنه بما يعقل من ذاته يكون مبدأ لشيء وبما يعقل الأول يكون مبدأ لشيء آخر . هذا ما قالوه .

وهو في نهاية السقوط لوجوه :

أحدهما : أن إمكانه إن كان موجوداً ، فإما أن يكون واجباً لذاته فوجب الوجود أكثر من واحد ، لأن للفقير إلى الممكن كيف يجب ؟ وإن كن ممكناً فإما أن لا يكون له مؤثر وهو محال أو يكون له مؤثر وهو واجب الوجود ، فيكون قد صدر عنه أمران : أحدهما : ذلك الإمكان . والآخر : ذلك الوجود . وإن لم يكن موجوداً استعمال جملة علة للفلك للوجود .

وثانيتها : إن الإمكانيات متساوية وكذا الوجودات ، فلو كان الإمكان أو الوجود علة لشيء لكان كل إمكان ووجود علة لذلك الشيء فوجب أن يكون إمكان كل شيء ووجوده علة لفلك وعقل ، بل يكون

إمكان الفلك — لوجوده فيكون الفلك موجوداً لذاته ، فلا يكون الممكن ممكناً .

وثالثها : هب أنكم فرعتم العقل والفلك على هاتين الجهتين لكن الفلك ليس موجوداً واحداً ، بل مجموعاً مركباً من الهوى . والجسمية وللصورة الفلكية ، ومن كل واحد من المقولات التسمة نوع أو أنواع ، فكيف تتوزع هذه الأشياء الكثيرة على الاعتبار الواحد فإن ذلك يقتضى أن يصدر عن الجهة الواحدة أكثر من الواحد ؟

وابمها : لم لا يجوز أن يصدر عن كل عقل عقل واحد فقط إلى ألف مرتبة ، ثم من هناك يتبدى الترتيب الذى ذكرتم ؟ وعلى هذا الوجه لا يمكنكم معرفة عدد هذه المقول .

وخامسها : أستم أسعدتم جميع ما فى عالم الكون والفساد من الصور والمواد والأغراض التى لانهاية لها إلى العقل الفعال ، وقلتم المستند إليه هو الوجود . وهو أمر واحد . والاختلاف إنما جاء من الماهيات وهو غير معلول ؟ فلم لم يقولوا ذلك فى واجب الوجود ، وهو أنه يتنوع الوجود للفائض على كل الممكنات والاختلاف إنما جاء من الماهيات ؟ فأما تقرير الثانى الذى قالوه ، وهو أن العقل الأول بما يعقل ذاته مبدءاً لفلك ، وبما يعقل الأول مبدءاً لعقل فضيع أيضاً لأن عقله لذاته وعقله الأول إن كانا هو نفس إمكانه ووجوده ، فقد عاد الكلام الأول ، وإن كانا مغايرين لها عاد البحث فى كيفية وجودهما .

والحق : أن هؤلاء الأفاضل إنما وقعوا فى هذه الظلمات لاعتقادهم أن

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لكنا بيننا ضعف دليلهم . فالحق أنه سبحانه وتعالى مبدأ لوجود جميع الموجودات ، وقد بينا أيضاً : أنه مبدأ لماهية جميع الممكنات ، فالمتأثر في ماهية كل شيء ووجود هو ، إلا أن هذه الماهيات بعضها مشروط بالبعض ، فلا جرم وجود كل موجود على ما يمكن وجوده إن كان باقياً ، فمع البقاء ، وإن كان متغيراً فمع التغير والحوادث العنصرية مشروطة بالاتصالات الكوكبية ، فقوله تعالى : « إن من شيء إلا عندنا خزائنه » (١) إشارة إلى أن به ومنه كل ماهية ووجود . وقوله تعالى : « وما ننزله إلا بقدر معلوم » (٢) إشارة إلى اشتراط البعض بالبعض .

وبما يقوى ما ذكرناه وجوده :

أحدها : إن ما عداه ممكن ، والممكن قابل والواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً .
وثانيهما : إن الإمكان محوج إما إلى علة غير معينة أو إلى علة معينة .
 والأول باطل لأن غير المعين لا وجود له في نفسه ومالا وجوده في نفسه امتنع احتياج غيره في وجوده إليه ، فإذا الإمكان محوج إلى علة معينة ، لكن الإمكان في جميع الممكنات واحد ، ولازم الواحد واحد . فإذا أخرج الإمكان إلى شيء معين ، فقد أخرج كل إمكان إلى ذلك الشيء . لكن لا بد من الاعتراف بأن إمكاناً محوج إلى واجب الوجود ، فهلزم أن يكون كل إمكان لكل ممكن محوجاً في وجوده إلى واجب الوجود . فالسكك به ومنه ، وهو المراد من قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » (٣) -
 « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (٤) بل هو أقرب إلى كل ماهية من

(٢) الحجر ٢١ .

(١) الحجر .

(٤) ق ١٦ وفي الأصل : وهو أقرب .

(٣) النور ٣٥ .

تلك الماهية إلى نفسها ، لأنه هو الواسطة في صيرورة كل شيء هو هو .
والواسطة أقرب من ذى الواسطة .

والمثلها : إن ذلك أدخل في جلال الله تعالى وعظم شأنه . على ما قال
الله تعالى : « إن كل من في السموات والأرض ، إلا آتى الرحمن عبداً » (١) .
إشارة : قال : « فيجب أن يكون هيولى العالم العنصرى لازماً عن العقل
الآخر ، ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ،
ولا يكتفى في الاستقرار لزومها ، ما لم يقرن بها الصورة ، وأما الصورة فتفيض
أيضاً من ذلك العقل ، وهى إنما تختلف بسبب اختلاف استعدادات الهيولى
وبسبب اختلاف تلك الاستعدادات ، اختلاف التشكلات الكوكبية
والاتصالات السماوية . فبهذا الطريق تفيض الأعراض المختلفة والنفوس
النباتية والحيوانية والناطقة من العقل الذى هو آخر العقول » .

ولما نل أن يقول : إن قويت الاتصالات الملسكية على إفادة الاستعدادات
المختلفة لهيولى هذا العالم فلم لا نقوى على إفادة الصور والأعراض ؟ فإن قلتم :
المراد من حصول الاستعدادات فيضان الغرض المعين عن واهب الصور على
المادة السفلية ، مشروط بحصول الاتصال الكوكبى المعين . وعلى هذا
الطريق لا يكون شيء من الاتصالات الكوكبية مؤثراً ، فنقول : فلم لم تقولوا
هذا الكلام فى فيض واجب الوجود حتى يكون المبدأ المطلق للمفارقات
والمقارنات والمعلوبات والسفليات هو هو ؟ « ولا تدع مع الله لهساً آخر ،
لا إله إلا هو . كل شيء هالك إلا وجهه ، له الحكم وإليه ترجعون » (٢) .

(١) مريم ٩٣ .

(١) القصص ٨٨ وفى الأصل : تدعو — له الملك .

النمط السابع

في

التجسس

تبصرة : النفس الناطقة غدية في أفعالها عن البدن ، فتكون غدية في ذاتها عنه . بيان الأول : أنها لو عقلت بالآلة البدنية لكان كلما عرض للبدن كلال ، وجب أن يعرض للقوة العاقلة كلال . وليس كذلك . لأن للبدن بعد الأربعين يأخذ في الكلال ، مع أن القوة العاقلة هناك تأخذ في الكمال . وأما أنه قد لا تنكّل القوة العاقلة عند كلال البدن ، فذلك لا يدل على أن للقوة العاقلة بدنية لاحتمال أن يكون ذلك ، لا لأنها بدنية بل لأن استعمالها بتدبير البدن منعها من الإدراكات للعقلية .

وأيضاً : فلو كان إدراكها بالآلة لما أدركت نفسها ، ولا آلتها ، ولا إدراكها لنفسها ولا لغيرها ، لأنه ليس بينها وبين هذه الأشياء آلة . وإذا ثبت أنها في فعلها غدية عن البدن ، وجب أن تكون في ذاتها غدية ، لأن الفعل فرع على الذات .

زيادة تبصرة : القوى البدنية تنكّل عند تكرار الفعل ولا تشعر بالضعف حال شعورها بالقوى ، كالرائحة الضعيفة إثر القوية . والعقلية قد تكون بخلاف ما وصف .

زيادة تبصرة : لو كانت القوة المعنوية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة للعقل له أو دائمة للانعقل ، لأنها عقلية بعد أن لم تكن عاقلة

له ، لا استدعت بذلك حدوث صورة المعقول فيها وهي حالة في تلك الآلة ،
والحال في الحال في الشيء حال في الشيء ، فالصورة المساوية في تمام الماهية
للك الآلة تكون حالة فيها ، فيلزم الجمع بين المثليين . وهو محال .

ولقائل أن يقول : قولكم القوة العقلية لو عقلت الالة بمد أن لم تكن
عاقلة له لزم حدوث صورة تلك الآلة في تلك القوة : ممنوع لأن هذا إنما يتم
إذا ثبت أنه لا معني للتعقل إلا نفس تلك الصورة : أما إذا قلنا : بأن التعقل
عبارة عن حالة إضافية تحصل للشاعر بالنسبة إلى المشعور به ، لم يلزم من
حدوث التعقل حدوث الصورة . وأنتم دلتهم على أنه لا بد في التعقل من
حضور صورة المعقول ، لكنكم ما دلتهم على أن التعقل هو نفس تلك الصورة ،
وأنه لا حاجة فيه إلى تلك الإضافة . صلنا : أنه لا معني للتعقل إلا تلك
الصورة ، لكن تلك الصورة لا تكون مساوية للمعقول من جميع الوجوه ،
وإلا لكانت الصورة العقلية من السماء نفس السماء . وذلك لا يقوله عاقل .
وإذا لم يكن التساوي من جميع الصور حاصلاً ، لم يلزم من اجتماع
الصورتين محال .

إشارة : إذا ثبت استغناء النفس عن البدن في ذاتها ، وجب أن لا تموت
عند موت البدن . وبديل عليه وجهان .

الأول : إن سبب العدم إما أن يكون عدم السبب أو عدم الشروط
أو وجود الضد . والأول غير حاصل ههنا ، لأن سبب وجود النفس الناطقة
هو الجوهر العقلي الباقي أبداً . والثاني غير حاصل ؛ لأن النفس غنية في ذاتها
وصفاتها عن البدن . والثالث غير حاصل ؛ لأن وجود الضد إنما يعدم إذا
طُرأ من محله ، والنفس جوهر قائم بالذات لا محل له .

والثاني : إن كل ما يضح عليه الفساد فصحة فساده حاصل قبل فساده .
وتلك الصحة لا بد لها من محل ، وليس محل تلك الصحة هو هو ، لأن
محل تلك الصحة يمكن الحصول مع حصول الفساد ووجود الشيء غير ممكن
الحصول مع فساده . فذلك الحل شيء آخر ، فيه يحصل صحة فساده وصحة
وجوده ، وهو المسمى بالمادة . وكل ما صح عليه الفساد فله مادة . ولهذا
السبب صج الفساد على الصورة والأعراض .

إذا ثبت هذا قلنا : لو صح الفساد على النفس لكافت النفس مركبة
من المادة والصورة ، وبالأخرة تنتهى إلى مادة أخيرة فهى قابلة للفساد ،
لكن النفس مجردة فانها قابلة ومادة الشيء المجرد مجرد . فتلك المادة مجردة ،
وكل مجرد فإنه عاقل ومعقول فتلك عاقلة ومعقولة . فالنفس ليست إلا هى .
فالنفس باقية .

وهم وتنبيه : منهم من زعم أن الجوهر العاقل إذا عقل أشياء اتصل
بتلك الصورة العقلية . ومنهم من زعم أنه إذا عقل شيئاً ، فقد اتصل بالعقل
الفعال . وهو عند اتصاله بالعقل الفعال يتحد به ويصير هو هو .

واعلم : أن القول بالاتحاد باطل ، لأن حال الاتحاد إن كان
موجودين فهما اثنان لا واحد ، وإن عدما فليس هناك اتحاد ، بل حدث
ثالث ولو بقى أحدهما وفى الآخر فالباقي يستحيل أن يكون غير الباقي ،
فالاتحاد على كل التقديرات باطل . وظهر أن كل ما يعقل ذات موجودة
يتقرر فيها الخلايا العقلية تقرر شيء فى شيء آخر .

تنبيه : الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصور الخادجية
كما تستفيد صورة السماء من الماء ، وهو العقل الإنفعالى . وقد يجوز أن

تسبق الصورة أولاً إلى الصورة العاقلة ، ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً وهو التمثل الفعلي ، وكل واحد من الوجهين يجوز أن يحصل للشيء من ذاته تارة ومن غيره أخرى ، وتعقل واجب الوجود يجب أن يكون فعلياً ذاتياً .

إشارة : واجب الوجود يعقل ذاته ، لأنه مجرد عن المادة فيكون له ذاته وكل موجود له مجرد فإنه يعقله . فإذاً هو يعقل ذاته . وذاته لذاته علة لما بعد . فيعقل من ذاته أنه علة لغيره فيعقل غيره ، وبهذا الطريق يعقل سائر الأشياء في سلسلة الترتيب النازل من هذه طولا وعرضاً .

فإن قيل : إذا كان واجب الوجود يعقل الأشياء ، وزعمت أن العاقل لا يتعدد بالمعقول فهذا صور كثيرة حالة في ذاته ، وتلك الصور ممكنة فتكون معلولة لذاته فذاته البسيطة قابلة وفاعلة معاً وهو . وهو محال .

واعلم : أنه لا جواب عنه إلا بالتزام أن البسيط يكون قابلاً وناعلاً معاً . وذلك لا يأتي إلا بالتزام أن الواحد يصح أن يصدر عنه أكثر من الواحد .

إشارة : إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركا . ويتلوه إدراك الجواهر العقلية . أما إدراكها للملها : فباشراق علمها ، لأن العلم بالمعلول لا يفيد العلم بالعلة ، وأما إدراكها للمعلولات : فهي ذواتها ؛ لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول . والمرتبة الثالثة : الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متباعد المبادئ المناسب .

إشارة : جميع الجزئيات منتهية في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود .
(م ١٢ — لباب الاشارات)

قد عرفت أن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول ، فيلزم من علمه بذاته علمه بجميع الجزئيات والنفاصيل . ولكن الشيء الذي يعلم سببه يعلم كلياً . فالجزئيات بأسرها معلومة للأول بوجه كلي ، مثل أن يعلم أنه متى انتهت القمر بسيره إلى موضع كذا ، صارت الأرض بينه وبين الشمس حائلة ، فيجب أن يصير منخسفاً . فهذا العلم حاصل سواء كان الكسوف حاصل أو لا يكون .

إشارة : العلم بأن الكسوف حاصل الآن . إن بقي بعد زوال ذلك الكسوف كان جهلاً ، وهو على الله تعالى محال . ولأنه لما كان علماً والآن صار جهلاً ، فقد تغير ، وإن لم يبق فقد تغير . وقد دللنا على أن التغير في صفات الله تعالى محال . وليس لأحد أن يقول : العلم بأن العلم حاصل الآن نفس العلم بأنه كان حاصلًا عند انقضائه ، لأن ذلك باطل . ويدل على بطلانه وجوه :

أحدها : أنه لو كان أحد العلمين نفس الآخر لقام مقامه ، لكن العلم بأنه غير حاصل الآن لا يمكن أن يحصل عند وجوده والعلم بأنه حاصل الآن لا يمكن أن يحصل عند عدمه ، فلما امتنع قيام كل واحد منهما مقام الآخر ، علمنا اختلافهما .

الثاني : إن العلم صورة مطابقة ومطابق العدم يستحيل أن يكون هو بعينه مطابق الوجود .

الثالث : إن من علم أن زيداً سيدخل الدار غداً ، واستقر على هذا إلى أن جاء الغد ودخل زيد الدار ، ولكن لم ذلك الإنسان ذلك ، إما لأنه أعمى أو لأنه جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار ، فإنه لا يكتفيه ذلك العلم في علمه بأن زيداً دخل الدار ، فأما إذا حصل له مع

«ذلك العلم علم ، أخذ بأنه جاء الغد ، يتولد منهما علم ثالث بأن زيداً دخل الدار . فثبت : أن العلم بأنه سيدخل الدار ، مغاير لملاحظة بأنه الآن قد دخل الدار .

إشارة : قد ذكرنا : أن علم الله تعالى حلة لوجود المعلول ، فعلم الله بالترتيب الذى هو أفضل ترتيب ، يمكن وقوع الشئ عليه ، حلة لحدوث ذلك الشئ على ذلك الوجه الأفضل . فذلك العلم هو العناية .

إشارة : الشئ إما أن يكون خيراً محضاً ، أو الخيرية غالبية فيه ، أو الخيرية والشرية متساويتان ، أو الشرية غالبية ، أو يكون شراً محضاً .

أما القسم الأول فقد وجد . وأما الثانى فالحكمة والوجود يقتضيان وجوده ، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، شر كثير . وذلك مثل خلق النار ، فإن النار لا تكمل معونتها فى تكميل الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذى ما يلقاها من أجسام حيوانية ، وكذا الأجسام الحيوانية لا يمكن وجودها مع ما فيها من المنافع الكثيرة ، إلا أن تكون بحيث أن تنادى أحوالها إلى أن يحصل لها اعتقاد باطل أو عمل فاسد . ولما كان ذلك الشر القليل من لوازم الخير الكثير ، كان الخير مقصوداً بالذات ، وذلك الشر مقصوداً بالعرض . فأما الأقسام الباقية الثلاثة فغير موجودة أصلاً والاستقراء يدل عليه .

وهنا سؤالات :

الأول : إذ عظيم أن الشر الغالب غير موجود ، وليس كذلك . فإن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل أو طاعة الشهوة والغضب .

وجوابه : إن مراتب النفوس بحسب العقل والخلق ثلاثة : أحدها : صاحب العلوم الكثيرة والأخلاق الفاضلة . والثاني : الخالي عن العلوم والأخلاق الفاضلة . والثالث : الموصوف بالمقائد الباطلة والأخلاق المؤذية : فالقسم الأول صاحب الدرجات . والقسم الثاني صاحب السلامة . والقسم الثالث هو الهالك . ولا شك أن مجموع القسمين الأولين أعم وأكثر من القسم الثالث وحده .

فإن قلت : إذا كانت السعادة لا تنال إلا بالعلم والخلق ، وترى أن صاحب العلم الحق والخلق الفاضل أقل ، كان صاحب السعادة أقل . قلت : لا نسلم أن السعادة لا تنال إلا بالعلم ، بل يكفي في حصولها اعتقاد جازم في عظمة الله تعالى وجلاله ، بل لا نشك أن العلوم البرهانية كلما كانت أكثر كانت السعادة أكثر وأكمل وأبهى . وأما العذاب الحاصل بسبب إلف النفس لهذه المحسوسات فهو منقطع ، لأنه متى طلب هذه المفارقة زال ذلك الإلف على ما قيل طول العهد منس .

السؤال الثاني : مدبر العالم إن قدس على تجريد ذلك الخيز الكثير عن ذلك الشر القليل ولم يفعل ، فقد رضى بذلك الشر ، وإن لم يقدر فقد عجز .

جوابه : العجز إنما يلزم لو أمكن ، ثم إنه لم يقدر عليه . أما إذا كان ممكناً في ذاته لم يلزم العجز .

السؤال الثالث : إن كان يقدر فلم يحصل العقاب ؟

جوابه : حصول ذلك العقاب على تلك الخطيئة من لوازمها ، كما أن مرض البدن من لوازم النهمة .

إشارة : كل ما لا بد منه في صدور الفعل عن الإنسان ، إن حصل
وجب ذلك الصدور ، فانه إن لم يجب أمكن مع ذلك المجموع أن لا يصدره
فليقرض تارة صادراً وأخرى غير صادر ، فتميز وقت الصدور عن اللاصدور ،
إن لم يكن لا مر فقد ترجح الممكن من غير مرجح . هذا خلف . وأما إن
لم يحصل كل ما لا بد منه في الصدور ، كان الفعل ممقناً . إذ لو لم يتمتع في
تلك الحالة أن يصدر فجئنا بـ يكون صدور الفعل غنياً عن ذلك العهد ، فلم
يكن الخلل واقعاً فيما لا بد منه . هذا خلف . وأما حديث المدح والذم
والعقاب ، فذلك أيضاً مقدر ، فلم يكن اعتراضاً على القدر .

النظ الثامن

في

البهجة والسعادة

لأنه قد يغلب على الأوهام العامة : أن اللذات القوية هي الحسية ، ومما عاداها لذات ضعيفة أو خيالات غير حقيقية وبدل على فساد وجهان :

الأول إن ألد المحسوسات هو المنكوحات والمطعومات ونحن نرى أن المتمكن من غلبه ما ولو أمر خسيس كالشطرنج والبرد ، قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيتركه لما يعناضه من لذة للقلبية ، وقد يترك المطعوم والمنكوح للحشمة ، فيكون مراعاة الحشمة ألد هناك من المطعوم والمنكوح ، فإذا اتفق لإنسان كريم النفس التعارض بين اللذة الحسية مع الذلة والدناءة ، والألم الحسى مع العزة ، فإنه يرجع الألم على اللذة فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند الحفظة على ماء الوجه ، ويستحققر الموت عند توقع لذة الحمد فظهر أن اللذات للباطنة مستغلبة على اللذات الحسية . وليس ذلك في المعامل فقط بل وفي العجم من الحيوانات ، فإن في كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ، ثم يسكه على صاحبه . وربما حمله إليه . والراضة من الحيوانات ربما اصطادت شيئاً ودفعته إلى الولد ، وصبرت على الجوع ، وقد تأتى نفسها في المهلكة عند حمايتها لولدها . فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، ولأن لم تكن عقلية . ثم قولت في العقلية ؟

الثاني : لأنه لو لم توجد للسعادة إلا في الأكل والشرب والنكاح ، لسكان الجمار أسعد حالا من الملائكة المقربين وذلك لا يقوله إلا الجمار .

تنبيه : اللذة : إدراك لما هو خير عند المدرك . والألم : إدراك لما هو
شر عند المدرك . وقد يختلف الظهر والشر بحسب القياس . فالشر الذي هو
 عند الشهوة خير ، هو المطعم الملائم والملبس الملائم ، والذي عند الغضب
 خير فهو الغلبة ، والذي هو عند العقل خير ، فبعد المفارقة باعتبار القوة
 النظرية - وهو الحق . وقبل المفارقة - باعتبار القوة الفعلية - هو الجمل
 وبالجمل : فكل لذة فإنها تحقق بأمرين : بخير وأدراك له من حيث هو
 كذلك .

فإن قيل : قولكم : اللذة إدراك لما هو خير عند المدرك ، ينتقض بأنا
 ندرك من الصحة والسلامة ولا نلتذ به . وأيضاً فالمرضى قد يكره ما ينفعه
 ويلتذ بما يضره .

والجواب عن الأول : إن الحسوسات إذا استقرت لم يشعر بها ، فلهذا
 السبب لا نشعر بما لنا من الصحة تمام الشعور ، فلا جرم لا نلتذ بها . وكذلك
 فإن المريض والوصب يجد عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية مغائبة غير خفي
 التدريج لذة عظيمة .

وهذا هو الجواب عن السؤال الثاني .

ونم إذا أردنا أن نلخص الحد على وجه لا يتقواه عليه السؤال : قلنا :
 اللذة إدراك لما هو خير عند المدرك حال كونه سالماً فارغاً فإنه إذا أمكن أن
 لا يشعر . أما غير السالم فمثل عليل المدة إذا عاف الجو ، وأما خير الفارغ
 فمثل المحتلى جداً فإنه يعاف الطعام اللذيذ . وكل واحد منهما إذا زال ما فعه
 عادت لذته وشهوته جداً وتأذى بتأخير ما هو الآن يكرهه قد يحضر السبب
 المؤلم وتكون القوة الدراكة ساقطة ، كما في قرب الموت ، أو معوقة كما في

القدر فلا يتألم به ، فإذا انقضت القوة أول زال العائق عظيم الألم .

تنبيه : لما ثبت أن اللذة عبارة عن إدراك الملائم ، وثبت أن الملائم للجوهر العاقل أن يتمثل فيه جليلة الحق قدر ما يمكنه أن ينال منه بنهاية الذي يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، وثبت أن الإدراك العقلي أشرف من الإدراك الحسي ، لأن الإدراك العقلي خالص إلى السكينة ، والحسي واقف على السطح والمتقلبات غير متناهية ، والمحسوسات قليلة ، وظاهر أن مدركات القوة العقلية أشرف من مدركات القوة الحسية ، فوجب أن يكون نسبة اللذة الإدراكية ونسبة المدركين .

فإن قيل : فهذا الإدراك حاصل الآن فلم لم يحصل الآن اللذة العظيمة ؟

وجوابه من وجهين :

الأول : إن هذه اللذة قد تحصل . الآن فإن المنغمسين في تأمل الجبروت المعرضين عن الشواغل الحسية يصيرون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء .

الثاني : إنه لما ثبت بالدليل أن هذا الإدراك يوجب هذه اللذة ، علمنا أن عدم هذه اللذة لما أن يكون لعدم القوة الشاعرة النفسانية ، وهو باطل لأن القوة الشاعرة النفسانية حاصل ، أو لوجود ما يمنع من حصول هذه اللذة وهذا هو الحق . فإن اشتغال النفس بالمقائد الباطلة أو بتدبير البدن يمنع من حصول هذه اللذة .

أقول الاعتراف بعدم حصول اللذة مع حصول الإدراك ، برهان قاطع على أن اللذة مغايرة للإدراك . ولقد كان الشيخ حد اللذة بنفس الإدراك .

فهذا مناقضة . وأيضاً : لما ثبت أن الإدراك غير للذة ، لم يلزم من حصول الإدراك بعد الموت حصول لذة ، لاحتمال أن يكون كون الإدراك مستلزماً للذة مشروطاً بحاله لا بوجود بعد الموت ، فلاجرم لا تحصل هذه اللذة .

تنبيه : هذه الشواغل المانعة من ظهور هذه اللذة . إن تمكنت كانت النفس بعد المفارقة كالام متمكنة كان عنها شغل ، فوقع لهما فراغ فأدركت من حيث هي منافية : وذلك هو الألم المقابل لثل تلك اللذة الموصوفة . وهو الفار الروحانية التي هي فوق النار الجسائية .

تنبيه : مراتب الأرواح بحسب القوة النظرية أربعة : المقربون وهم الذين تجلب في أرواحهم بالبراهن اليقينية معرفة واجب الوجود بذاته وأفعاله ووصفاته . وأصحاب اليمين وهم الذين اعتقدوا تلك الأشياء باعتقاداً قوياً تقليدياً . وأصحاب السلامة وهم الذين خلت نفوسهم عن العقائد الخلة والباطلة . وهم فريقان :

أحدهما : للفنوس السليمة التي بقيت على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية ، ويكون بحيث إذا سمعت فكروا روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات غشياً غاش شائق لا يعترف سببه ، وأصابه وجد مبرح مع لذة مبرحة يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهشة .

والثاني : البهله . وهؤلاء إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ولعلمهم لا يستغفون عن معاونة جسم يسكون آلة لتغياتهم ، ولا يمنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً . ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المستعد الذي للمعارفين .

وأما للقسم الرابع . وهم الاشقياء الهالكون . وهم الذين اعتقدوا

في الإلهيات اعتقادات باطلة وأصروا عليها . قالوا : وهذا العذاب دائم لأنه صار مشتاقاً إلى معرفة تلك الحقائق ، وقد فاته آلة الطالب ، فوجب أن يبقى في العذاب الدائم .

وأنا أقول : لما ثبت أن النفس تدرك الجزئيات ، فلا يمتنع أن يحصل لها بعد المفارقة انتقال من نقص إلى كالات . وأما مراتب الأرواح بحسب القوة العملية فتلاثة : أصحاب الأخلاق الطاهرة وهم السعداء ، وأصحاب الأخلاق الرديئة قالوا : وعذابهم منقطع والخالى عن نوعى الأخلاق وهم أيضاً أهل السلامة .

إشارة : من أدرك من نفسه كالات العذ . وآتم الكالات والإدراكات ما للأول . فإدراكه التام لما له من كاله التام يوجب الابتهاج للتمام والعشق التام . فأجل مبتهيج بشىء هو الأول بذاته . وهو عاشق لذاته معشوق لذاته ، عاشق غيره أو لم يعشق ، ثم يتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية ، وليس ينسب إليه ولا إلى خاص أوليائه القدسين شوق ، لأن الشوق هو الحالة الحاصلة عند عدم الكمال . وذلك في حق المفارقات محال .

والمرتبة الثالثة مرتبة العشاق المشتاقين ، فهم من حيث هم عشاق مشتاقون ، فقد نالوا فعلاً ما . فهم يلتذون . ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذى ولما كان الأذى من قبله كان لذيقاً . وأجل أحوال النفوس البشرية أن تكون عاشقة مشتاقة لا تبخل عن علاقة للشوق . ويتلو من هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين مرتبة الربوبية والسافلة على درجاتها ، ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة . والله أعلم بالصواب .

النمط التاسع

في

مقامات العارفين

هذا الباب لا يقبل الانتخاب لأنه في غاية الحسن .

وما معاسن شيء كله حسن .

لكننا نلتقط منه بعض ما هو أطيب .

تنبيه : المعرض عن متاع الدنيا هو الزاهد، والمواظب على العبادات هو العابد، والمنصرف بفسكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره هو العارف . وقد يتركب بعض هذا مع بعض .

تنبيه : الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الأخرى . وعند العارف رياضة ما ، لئلا يوقى نفسه المتوهمه والمغشية ، ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، فتصير مسالة للسر الباطن حين ما يتجلى له الحق لا ينافعه . فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم ، بل مع تشيع منهاله ، فيكون بكلية منخرطاً في سلك القدس .

إشارة : العارف يريد الحق الأول لا شيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، ويعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه .

لا لرغبة أو لرغبة ، وإن كانتا فيكون المرغوب فيه والمرغوب عنه هو المطلوب ،
ويكون الحق ليس للناية بل للواسطة .

إشارة : المستعمل توسط الحق مرحوم من وجه ، فإنه لم يطعم لذة البهجة
فيستطعمها إنما معارفه مع الذات المخدجة فهو جنون لإليها غافل عن ما وراءها
وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى الخنكين ،
فأنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها اللبانون واقتصر بهم المباشرة
على طيبات اللعب ، صاروا يتمسكون من أهل الجد ازوراراً عنها عائفين لها
عاكفين على غيرها . كذلك من غرض بصره عن مطالعة البهجة الحق ، أعلق
كفية بما يليه من اللذات ، لذات الزور ، وتركها في دنياه عن كثره . وماتركها
إلا ليستأجل أضعافها . والمستبصر مهداية القدس في شجون الإيثار قد عرف
اللذة الحقة وولى وجهه سمتها مترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده ،
وإن كان ما يتوخاه بكده مبذولاً له بحسب وعده .

إشارة : أول درجات حركات العارفين هو الإرادة . وهي الرغبة في
الاعتلاق العروة الوثقى ، فيحرك سره إلى القدس لينال من روح
الاتصال ، ثم إنه يحتاج إلى الرياضة . والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض :
الأول : تنمية مادون الحق عن مستن الإيثار ، ويعين عليه الزهد
للحقيقة . والثاني تطويع النفس لإمارة للنفس المطمئنة ، لئلا يجذب قوى
التفكير والوهم إلى التوهات المناسبة للأمر القدسي ، فتصرفه عن التوهات
المناسبة للأمر السفلي ، ويعين عليه أشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ،
ثم الاعيان المستعملة لقوى النفس ، الموقعة لما يمر بها من الكلام موقع
القبول من الاوهام ، ثم نفس الكلام الواهظ من قائل زكى بعبارة بلهجة

ونعمة وخفمة وسمت وشيد . وثالث . تلطيف السر للتميز . ويعين عليه الفكر اللطيف والمشق اللطيف الذي تأمر فيه شمائل المشوق ، لا سلطان الشهوة .

إشارة : فإذا بلغت الرياضة حداً ما عنت له خاسات من اطلاع نور الحق عليه لذيدة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تحمد عنه وهي المسالة عندهم أوقاتاً وكل وقت بكتفه وجدان وجد إليه ووجد عليه ، ثم إنه لعكتر عليه هذه الفواشئ إذا أمن في الارتياض ، ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلمة ملح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس فيكاد يرى الحق في كل شيء (١) . ولعله إلى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه ويزول هو عن

(١) قال ابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ في كتابه تلبيس إبليس ما نصه : « كان خيار السلف يؤثرون الوحدة والعزلة عن الناس ، اشتغالاً بالعلم والتعب . إلا أن عزلة القوم لم تقطعهم عن جمعة ولا جماعة ولا عيادة مريض ولا شهود جنازة ولا قيام بحق . وإنما هي عزلة عن الشر وأهله ومخالطة الباطلين .

وقد لبس إبليس على جماعة من المتصوفة . فمنهم من اعتزل في جبل كالرهبان ، يبيت وحده ويصبح وحده ، ففاته الجماعة وصلاة الجماعة ومخالطة أهل العلم . وعومهم اعتزل في الأريطة ففاته السعى إلى المسجد وتوطنوا على فراش الراحة وتركوا الكسب . فقد قال « أبو حامد الغزالي » في كتاب « الاحياء » : « مقصود الرياضة تفريغ القلب ، وليس ذلك إلا بخلوة في مكان مظلم » وقال : « فان لم يكن مكان مظلم فيلف رأسه في جبهته أو يتدنس بكساء أو ازار . ففي مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال حضرة الربوبية » .

قلت : أنظر إلى هذه الترتيبات . والعجب كيف تصدر من فقيه عالم ، ومن أين له أن الذي يسمعه هو نداء الحق ؟ وأن الذي يشاهده هو جلال الربوبية ؟ وما يؤمنه أن يكون ما يجده هو من الوسواس والخيالات الفاسدة ؟ وهذا هو الظاهر ممن يستعمل الثقل في المطعم ، فإنه يغلب عليه الماخيوليا .

سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره ، فإذا طالت الرياضة لم تسفذه غاشية
وهدى التلبيس فيه ، ثم إنه لتبلغ به الرياضة مجاًناً ينقلب له وقته سكينه فيصير
المخطوف مألوفاً والمريض شهاباً بيناً ويحصل له مفارقة مستقرة كأنها صحبة
مستمرة ويستمتع فيها ببهجته : فإذا انقلب عنها حيران أسفاً . ولعله إلى
هذا الحد يظهر عليه ما به ، فإذا تغفل في هذه المفارقة قل ظهوره ، فكان وهو
غائب . حاضرأ وهو ظاعن : مقياً .

ولعله إلى هذا الحد إنما تنسني له هذه المفارقة أحياناً ثم يتدرج إلى أن
تكون له متى شاء ، ثم إنه لم تقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره على مشيئته ،
بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ عبرة ، وإن لم تكن ملاحظة للاعتبار ، فيسمح له
تفريق من عالم الزور إلى عالم الحق مستقرة ، ويحتف حوله الغافلون .

ثم إذا وصل إلى النيل صار سره مرآة مجلوة فحاذى بها شطر الحق ،
ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق فكان له نظر
إلى الحق ونظر إلى نفسه ، وكان بعد متردداً . ثم إنه ليغيب عن نفسه
فيحفظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة . وهناك
يحق الوصول .

وقد يسلم الإنسان في مثل هذه الحالة من الوسواس ، إلا أنه إذا
تغشى بثوبه وغمض عينيه ، تخيل هذه الأشياء ، لأن في الدماغ ثلاث قوى :
قوة يكون بها التخيل ، وقوة تكون بها الفكرة ، وقوة يكون بها
الذكر . وموضع التخيل البطنان المقدمان من بطون الدماغ . وموضع التفكير
البطن الأوسط من بطون الدماغ . وموضع الحفظ الموضع المؤخر ، فإن
أطرق الإنسان وغمض عينيه ، جال الفكر والتخيل ، فيرى خيالات ، فيظن أنها
ما ذكر من حضرة جلال الربوبية . إلى غير ذلك . تعمود ياله من هذه
الوسواس والخيالات الفاسدة « ١ هـ [ص ٢٧٣ — ٢٧٤ . تلبيس إبليس] .

تنبيه : الالتفات إلى ما تنزه عنه شغل ، والاعتداء بما طوع من النفس
عجز ، والتبجح بزينة اللذات من حيث هي لذات وإن كان بالحق تية ،
والإقبال بالكلية على الحق خلاص .

تنبيه : العرفان مهيدىء من يفريق ونقص وترك ورفض ممن في جمع
هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منه إلى الواحد ثم وقوف .

تنبيه : من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثنائي ، ومن وجد العرفان
كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول . وهنالا درجات
ليست أقل مما ذكرنا ، آثرنا فيها الاختصار ، فإنها لا يفهمها الحديث
ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال منها غير الخيال . ومن أحب أن
يعرفها فليعُدْج إلى أن يصير من أهل المشاهدة بعين المشافهة ، ومن الواصلين
إلى العين دون السامعين للأثر .

إشارة : جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارء ، أو يطالع
عليه إلا واحد بعد . فذلك كان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل
عبرة للمحصل . فمن ميمه فاشمأز عنه فليوتهم نفسه . لعلها لا تناسية . وكل
ميسر لما خلق له .

النمط العاشر

في

أسرار الآيات

وفيه خمس مسائل :

المسألة الأولى : لا يمنع أن يمسك العارف عن الغذاء مدة طويلة . ويدل

عليه وجهان إجماليان ، ووجه تفصيلي :

فالأول : إن البدن قد يبقى وقت المرض أياما كثيرة بدون الغذاء .

الثاني : إن مشغول القلب بخوف شديد أو هم عظيم قد تمر به الأيام

ولا يذكّر الغذاء .

وأما التفصيلي : فهو أن النفس إذا اشتد اجتذابها إلى العالم العقلي صار ذلك عائقاً لها عن تدبير البدن ، فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية وكان الوقوع من التحلل ههنا دون الواقع في المرض . وكيف لا والمرض الحار مسقط للقوة وتتحلل بحرارته أجزاء المادة . وكثرة حركاته مضعفة للقوة محلة للمادة . أما ههنا فهذه الحالة مقوية للقوة غير محللة للحرارة ، وسكونه البدني يقوى للقوة ولا يحلل المادة . فالعارف أولى بعدم الحاجة إلى الغذاء .

المسألة الثانية : قد يطيق العارف فعلا أو تحريكا يخرج عن وسع مثله .

والسبب فيه : أن الإنسان يكون له حال اعتداله قدر من القوة ثم يعرض لنفسه خوف أو حزن ، فيجزم عنه . وقد يعرض له هيئة مقوية فيقدر على أضعاف ما كان قادراً عليه حالة اعتداله كما يعرض له في الغضب أو المناقصة أو الانتشار المعتدل أو الفرح المطلوب ، فلا عجب لو عنت المعارف هذه كما

- ١٩٣ -

يعرض عند الفرح ، أو غشيته عزة كما تغشى عند المفارقة فافزادت قوته ، بل هذا يكون أعظم مما يكون عن الطرب والغضب . وكيف لا ؟ وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة .

المسألة الثالثة : المعارف قد يخبر عن الغيب . ويدل على إمكانه وجوه

إجمالية :

أحدهما : لما رأينا الإنسان قد يعرف الغيب حال المنام ، لم يبعد أن يقع

مثله حال اليقظة .

وثانيها : حصول ذلك لجمع في اليقظة . كالعلماء التي حكى « أبو البركات

البيهقي » حالها .

وثالثها : إنا قد دللنا على أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الحركات

السماوية المستندة إلى النفس التي هي عالمة بالكميات والجزئيات . فذلك النفس هي السبب لهذه الحوادث الأرضية ، فيلزم من علمها بذاتها ، علمها بجميع هذه الحوادث ، لما ثبت أن العلم بالسبب يقتضي العلم بالمسبب ، ثم دللنا على أن النفس الناطقة جوهر مجرد لها أن تنقش بما في العالم النفساني من النفس بحسب الاستعداد وزوال الحائل ، فلا يبعد أن يكون بعض الغيب ينقش فيه من ذلك .

المسألة الرابعة : في سبب الرؤيا .

إذا طفت الحواس الظاهرة وتخلصت النفس عن تدبيرها في تلك الساعة اتصلت بعالم القدس ، فأحركت أموراً بما هناك وركبت القوة المتخيلة صوراً متناسبة لتلك المعاني ، ثم وردت تلك الصور على الحس المشترك (م ١٣ — لباب الاشارات)

فصارت مرئية ، أما أنها وقت الخلاص عن تدبير الحواس الظاهرة ثم اتصلت بذلك العالم فلأنه شديد الشبه بالأرواح السماوية . والجنسية علة الضم ، وأما أنها لما أدركت أموراً مما في ذلك العالم ثم ركبت القوة المتخيلة صوراً مناسبة لها . فلأن هذه القوة جهلت بحكمة لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة للتنقل من الشيء إلى شبيهه أو ضده . ولو لم يكن كذلك لما انغمنا بها في الانتقالات الفكرية ، وأما أن تلك الصور لما وردت على الحس المشترك صارت مرئية ، فلأنه لا معنى للإحساس إلا تلك الصور المنطبعة فيه ، فسواء وردت من الداخل أو الخارج ، وجب أن لا يفتاوت الحال .

ولمّا لم يحصل هذا المعنى وقت اليقظة لثلاثة أوجه :

أحدها : أن اشتغال النفس بتدبير الحواس الظاهرة ، يعوقها عن الاتصال بعالم الغيب ، فإن القوى النفسانية معذرة فإذا حاج الغيب وقفت الشهوة وبالضد ، وإذا تجرد الباطن لعله ، شغل عن الحس الظاهر ، فكأن لا يسمع ولا يرى . وبالضد وحال النوم لم تشغل النفس الحاضرة ، فلا جرم قدرت على الاتصال بعالم القدس .

الثاني : إن النفس الناطقة وقت اليقظة تستخدم القوة المتخيلة فيصير ذلك مانعاً للمخيلة من تركيب تلك الصور بخلاف وقت النوم ، فإنها لا تستخدم المخيلة إما لأن أنجذابها إلى عالم الغيب يمنعها من استخدام المخيلة ، أو لأن اشتغالها بتدبير هضم الغذاء يمنعها ذلك من الاستخدام . لما ذكرنا أن هذه القوى النفسانية معذرة .

الثالث : إن لوح الحس المشترك وقت اليقظة مشغول بالصور الواردة عليه من الخارج ، فلا يتسع للصور الواردة عليه من الداخل . بخلاف وقت النوم ، فإنه خال عن الصور الخارجية ، فلا جرم يقبل وقت النوم تلك الصور الداخلة .

البحث الثاني : هذه المشاهدة قد تحصل أيضاً وقت اليقظة . وذلك على وجوه :

أحدها . إن قوماً من المرضى والمرورين قد يشاهدون الصور المحسوسة حاضرة ، مع أنها غير موجودة في الخارج . إذ لو كانت موجودة في الخارج لشاهدها كل من كان سليم الحس ، فاذن يدركها بسبب باطن . وسببه : أن اشتغال النفس بتدبير البدن ودفع العلة ، منعها عن تقويم القوة المخيلة ، فلما تخلعت المخيلة عن قهر النفس ، قويت على تركيب الصور وعاقبت الحس المشترك عن قبول الصور الواردة عليه من الخارج ؛ فارتسمت الصور التي ركبها المخيلة فيه ، فصارت محسوسة .

والثاني : إن الأنبياء والأولياء قد يفتقلم ذلك أيضاً . والسبب فيه : أن نفوسهم قوية مستعالية لا يشغلها تدبير البدن عن الاتصال بعالم الغيب ، فلا يبعد أن يقع لها ذلك الاتصال وقت اليقظة ، وتحصل الحالة المذكورة ، فترى الصورة وتسمع الكلام المنظوم .

الثالث : إنه قد يستعين بعض الناس بأفعال يعرض بمها للحس حيرة وللخيال وقفة ، فتستعد النفس لتلقى الغيب . ولما وجه الوهم إلى غرض معين يخص بذلك قبوله ، مثل ما يؤثر عن قوم من « الترك » أنهم إذا فزعوا

إلى كاهنهم في تقدمه بمعرفة ، فزع هو إلى شد حثيث جدا . فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يفشى عليه ، ثم ينطق بأشياء ، والحاضرون يضبطونه ويبنون على ذلك الكلام مصالحيهم (١) ، ومثل ما يشتغل بعض من يستنطق في هذا المعنى ، يتأمل شيء شفاف ، موعش للبصر بجرجته ، أو مدھش لإياه بشفيفه . وهذه الأعمال إنما تؤثر غالباً فيمن هو بطباعه إلى الدهش أقرب ، كالبله من الصبيان . وربما أغان الإيهام لمسيس الجن ، وكل ما فيه تحيير وتدهيش . فإذا قويت هذه الحالة لم يبعد أن تتخلص النفس إلى عالم الغيب وتحصل مشاهدة الصورة وسماع الكلام على الوجه المذكور .

الببحث الثالث: هذا الأثر الروحاني السانح للنفس حالتي النوم واليقظة ، قد يكون ضميماً فلا يبقى له في الخيال أثر ، وقد يكون قوياً إلا أن الخيال يعمى في الانتقال ، فلا ينتفع به . وقد يبقى ذلك إما لأن الإدراك كان قوياً جداً والنفس عند ذلك الاتصال كانت مصافية خالية عن السكذورات البدنية والصور النفسانية ، فارتسمت تلك ارتساماً قوياً أو لأن النفس كانت مهتمة بإدراك ذلك المعنى ، فعند الارتسام ضبطته النفس ضبطاً قوياً ومنعت القوة المتخيلة من التشويش بالانتقالات . فما كان من ذلك الأثر قوياً جلياً مضبوطاً ، فإن كان في حال اليقظة فهو وحى أو إلهام أو هاتف ، وإن كان في حال النوم فهو الحلم الذي لا يحتاج إلى التعبير ، وما كان قد بطل هو وبقيت محركاته يحتاج إلى التأويل أو إلى التعبير .

المسألة الخامسة : لا يبعد إتيان العارف بما يخرق العادة في الأمور السفلية . وذلك لأن الأجرام السفلية قابلة لهذه الصفات . والنفس الناطقة ليست بجسم ولا حالة في الجسم . فإذا لم يبعد وقوعها بحيث تقدر على التأثير

(١) هذا من تأثير الشياطين .

في هذا البدن ، لا يبعد وقوعها بحيث تقوى على التصرف في مادة هذا العالم
العنصرى . لاسيما على قولنا : النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ، فلا يبعد أن
تكون الماهية المخصوصة التي لنفسه تقتضى تلك القدرة . (١)

ومما يبين أن تأثير النفس خارج البدن ، لا بواسطة الآلات الجسمية جائز

وجوه :

(١) اعلم : أن تأثير النفس خارج البدن — كما ذكر المؤلف — مبني
على اثبات النفس المجردة عن الجسد ، التي تلف مع الكفن وتدرج وترد
الى الجسد في القبر .

أما النصارى فيميزون بين ثلاثة : ١ — الروح . ٢ — النفس .
٣ — والجسد . ففي الرسالة الى اهل تسالونيكي : « **اله السلام**
يقديسكم بالتمام ، وتحفظ روحكم ونفسكم وجسدكم كاملة ، بلا لوم »
[١ تس ٥ : ٢٣] ومن السهل تمييز الجسد ، لأنه مرئي . أما الروح والنفس
فالتفريق صعب لأنهما غير مرئيان — كما يقولون — لكن بولس فرق بينهما
في قوله ان كلمة الله التي يسمعها الانسان ويعمل بها . ويقبلها بسرور ،
هي تكون : « **خارقة الى مفرق النفس والروح** » [عب ٤ : ١٢] وواضح
من كلمة بولس : أن النفس غير الروح . ويقول مار اسحق : « النفس
موضوعة بين الجسد والروح » .

ويفرق المفسرون من النصارى بين النفس والروح . بقولهم :
« **النفس هي الجزء الذي فينا الذي نعى به ذواتنا . وهي تشمل الفكر والعاطفة**
والارادة والاشعور . أما الروح فهي الجزء الذي به نتصل بالله ، لتكون انا
شركة معه . » يقول بولس : « **الله الذي أعبدته بروحي** » [روا ٩ : ١] .

هذا كلام النصارى في الجسد والنفس والروح .

أما المسلمون فالفلاسفة واهل الحديث اتفقوا على ثلاثة هم :

١ — الروح . ٢ — النفس . ٣ — الجسد .
فأما الجسد فهو معروف . وأما الروح والنفس . فقد اختلفوا فيهما .
لأنهما أتيا في القرآن وفي الحديث وفي لغة العرب على سبيل الترادف . أي أتت
النفس بمعنى الروح . وأتت الروح بمعنى النفس .

.....

==

والذى استقروا عليه هو : أن مايتنفس به الانسان الهواء ويحيا به .
هو شيء غير الجسد . ويسمى نفسا أو روحا . وإذا مات الميت ترد إليه
في قبره روحه . التى هى غير روح التنفس . والعذاب أو النعيم يقع عليها
مع الجسد . وهذه الروح تسمى الانسان أو تسمى النفس وهى غير الجسد ،
وغير روح التنفس . والفلاسفة يعتبرونها جوهرًا مجردا روحانيا . والمحدثون
يعتبرونها جسما قائما بذاته .

هذا قولهم . وهو قول سهل يمكن لآى انسان أن يردده . ولكن الصعب
فيه هو التدليل عليه بالبراهين المحكمة ، لا بالبراهين المتشابهة ، ولا بأحاديث
الأحاديث . وليس ولا واحد يملك الدليل المحكم على وجود هؤلاء الثلاثة
مجتمعين . لآى الحياة ولا من بعد الموت . وذلك لأن المشاهدة تدل على أن الانسان
مكون من جسد وروح يتنفس بها الهواء كآى حيوان موجود على ظهر الأرض .
وإذا فسد الهواء أو انعدم ، أو انعدمت خصائص الجسد القابلة لأن يؤثر فيها
الهواء . مات الانسان . فأين الروح الثالثة ؟

ثم أن الله تعالى فى الآخرة ، يحيى العظام وهى رميم ، ويمر الهواء على
الأجساد التى بعثها ، فيرجع الميت حيا كما كان فى الحياة الدنيا .

وقد قرأت فى كتاب « الروح » لابن قيم الجوزية ، وفى كتاب « الأرواح
العالية والسافلة » للإمام فخر الدين الرازى وهما الجزء السابع من كتابه
« المطالب العالية » كلاما كثيرا فيه جدل وخلاف بين العلماء فى الجسد والنفس
والروح . وما رأيت لهم دليلا محكما على انفصال الثلاثة . مما يدل على أن
فكر النصارى دخل فى المسلمين فى هذه المسألة وهم لا يشعرون .

وإذا ثبت فناء النفس من بعد الموت وثبت أن النفس لا ترد الى الجسد
الا فى يوم القيامة ، فانه يثبت أن الموتى سواء كانوا أولياء أو أنبياء لا يؤثرون
فى سلوك الأحياء لا بالخير ولا بالشر . ولذلك نمنع كراماتهم من بعد الموت :
ونمنع التوسل بهم الى الله عز وجل . لأن النفس معدومة ، ولا اتصال لها
بالأجساد .

الأول : إن وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء ، يفعل فى إزلاقه
مالا يفعله وهم مثله والجذع على قرار .

والثانى : إن توهم المرض كثيراً ما يجلب المرض ، وبالعكس .

والثالث : إن الإصابة بالعين (١) من هذا الباب .

إذا عرفت هذا . فنقول : صاحب هذه النفس القوية إن كان خيراً
رشيداً فهو ذو معجزة من الأنبياء . وكرامة من الأولياء (٢) . وقد يصير ذلك
الزكا . والصفاء . سبباً لازدياد تلك القوة حتى يبلغ الأمر الأسمى ، وإن كان
شريراً واستعمل تلك القوة فى الشر فهو الساحر (٣) الخبيث . وقد يكسر ذلك
الشر تلك القوة فلا يلحق شأواً الأذكيا .

(١) ليس للعين أى تأثير فى الحسد . والحسد هو تمنى زوال نعمة
الغير ، مع العمل على زوالها . ومثل ذلك : لو أن انساناً أبصر على زمينه
نعمة من مال ، وأراد زوال المال من يده . فانه يعمل له مكائد ، ويشير عليه
بمشورات تضر به ، حتى ينفد المال . وهذا هو الحسد . يؤثر بالمكائد
ولا يؤثر بالنظر بالعين .

(٢) كرامات الأولياء فى الدنيا وهم أحياء ، ليست من الأمور الخارقة
للعادة . وذلك لثلاث تلتبس بمعجزة النبى . ومثلها مثل ما حدث ليويسف عليه
السلام ، فانه نبى وولى . وقد افترت عليه امرأة العزيز وسجنته . وبعد سنوات
أظهر الله براءته . فظهور البراءة هو الكرامة . وقس على هذا المثال ما يشبهه .
أما الموتى فلا تظهر على أضرحتهم وقببهم كرامات لهم . وليس لهم من كرامات
يفعلونها مع مريديهم وأتباعهم . وذلك لفناء النفس بفناء الجسد .

(٣) لا تأثير للسحر . ولا يقدر أى ساحر على جلب نفع أو منع ضرر
وما يستدل به من آية هروث وماروت على أن السحر يؤثر . فان للآية معنى
يبعدها عن اثبات تأثير للسحر . وقد بيناه فى كتابها علم السحر بين المسلمين
وأهل الكتاب . وما يحدث مع الدجالين ومحضرى الأرواح لا يحدث باستعمال
قواعد علم السحر ، بل يحدث بواسطة الشياطين التى تتعامل مع الدجال
ومحضر الأرواح . ولا يجوز فى الدين استخدام الشياطين لا فى فك سحر ،
ولا فى اثبات سحر .

البحث الرابع : مبدأ حدوث الحوادث الغريبة في هذا العالم ، إن كان هيئة نفسانية فهو المعجزات (١) والكرامات والسحر ، وإن كان شيئاً من خواص الأجسام العنصرية فهو الدورانات ، وإن كان لابد فيها من تمزيج قوى سبابة فعالة لقوى منفعة أرضية فهو الطلسمات .

واعلم : أن في هذه الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية الفعالة والقوى المنفعلة السائلة : اجتماعات على غرائب .

والله الموفق ؟

؛ (تم ككتاب لاجاب الإشارات والالذبيمات)

صححة وراجه

محمد حجازى السقا

(١) معجزة موسى عليه السلام كانت من جنس قلب الحقائق ، لأن ذلك كان شائعاً في زمان كما بيناه في تعليق على شرح عيون الحكمة لفخر الدين الرازى . وله يكن الطب شائعاً في اليهود وغيرهم زمن عيسى عليه السلام حتى نقول : أن معجزاته كانت من جنس ما يدع فيه قومه من الطب . . وإنما كان علماء بنى إسرائيل الفريسيين يوهمون المريض بتلاوة رقى وعزائم وأقسام فإن شفى بالوهم يقولون : هذا من هذا العالم صار ، لأنه يعرف اسم الله الأعظم الذى إذا دعى به أجاب وإذا سئل به أعطى . وغيره لأنه لا يعرف الاسم ، لا يقدر على شفاء المريض . فكان عيسى عليه السلام يدخل على المريض ولا يتلو عزائم ولا رقى ولا أقسام ، وإنما كان يقول له : باسم الله لك أقول قم واشفى . فيستجيب الله دعاءه ويشفيه . وعندئذ يعتقد الناس أنه له صلة بالله ، لأنه يستجيب له في الحال أو يؤمنون به . وقصة ابراء الأكمه المذكورة في انجيل يوحنا ، في الأصحاح التاسع تدل على ذلك . وأولها : « وفيما هو مجتاز رأى انساناً أعمى منذ ولادته . فسأله تلاميذه قائلين : يا معلم من أخطأ ؟ هذا أم أبواه ؟ حتى ولد أعمى . أجاب يسوع : لا هذا أخطأ ولا أبواه ، لكن لتظهر أعمال ، فيه . ينبغى أن

اعمل أعمال الذي أرسلنى ما دام نهار . يأتى ليل حين لا يستطيع احد ان يعمل . ما دمت فى العالم فأنا نور العالم . قال هذا ، وتفل على الأرض وصنع من التفل طينا ، وطفى بالطين عينى الأعمى . وقال له : اذهب اغتسل فى بركة سلوام . الذى تفسره مرسل . فمضى واغتسل وأتى بهسيرا . الخ » .

وفى الأصحاح الحادى عشر من انجيل يوحنا فى احياء لعازر . « قال لها يسوع : ألم أقل لك ان آمنت تريد مجد الله . فرفعوا الحجر حيث كان الميت موضوعا . ورفع يسوع عينيه الى فوق . وقال : ايها الأب اشكر لك سمعت لى ، وأنا علمت أنك فى كل حين تسمع لى . ولكن لاجل هذا الجمع ، قلت . ليؤمنوا أنك أرسلتنى . الخ .

وفى الأصحاح السابع من مرقس : « ثم خرج أيضا من تخوم صور وصيدا ، وجاء الى بحر الجليل فى وسط حدود المدن العشر ، وجاءوا اليه بأصم أعقد ، وطلبوا اليه أن يضع يده عليه . فأخذه من بين الجمع على ناحية ، ووضع أصابعه فى أذنيه ، وتفل ولس لسانه ورفع نظره نحو السماء ، وأن ، وقال له : افشا . أى انفتح ، وللوقت انفتحت أذناه ، وانحل ربط لسانه وتكلم مستقيما . الخ » .

أما معجزة محمد صلى الله عليه وسلم فهى العلم من أمى ، لا يقرأ ولا يكتب . والله أنزل عليه القرآن كتاب علم — بكل شيء — بأسلوب فصيح . لأن فى زمانه — وسيظل زمان دينه الى يوم القيامة — تقدم العلم وازدهرت المعرفة .

فهرست كتاب لباب الاشارات والتنبيهات

للامام فخر الدين الرازى — محمد بن عمر —
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

الصفحة	الموضوع
٣	مؤلف الكتاب
٤	صلة علم الله تعالى بالجبر والقدر
١١	آراء المعتزلة بالحكم والمتشابه
١٧	استخدام الفلسفة في فقه الشريعة
٢٠	مقدمة المؤلف
٢١	المنطقيات
٢٣	التركيب النظرى
٣١	التركيب الخبرى
٣٧	جهات القضايا
٥٣	أنصاف القضايا
٦٠	الحجج
٦٣	الشكل الأول
٦٩	الشكل الثانى
٧٤	الشكل الثالث
٨٠	البرهان والمغالطات
٨٧	الطبيعات
٨٩	تجوهر الأجسام
٨٩	تسمى الجزء الذى لا يتجزأ

الصفحة	الموضوع - - - - -
٩١	اثبات الهيولى
٩٢	امتناع خلو الجريمة عن الهيولى
٩٥	نسبة الهيولى الى الصورة
٦٩	الهيولى مع الصورة الجسمية وصور أخرى
٩٧	الهيولى والصورة
٩٩	صفات الأجسام
١٠٠	الخلاء
١٠١	الجهة
١٠٣	الجهات وأجسامها الأولى والثانية
١٠٣	الفلكيات
١٠٣	اثبات الفلك
١٠٤	صفات الفلك
١٠٥	أحكام كلية الأجسام
١٠٦	أحكام الميل
١٠٦	ذكر بقية صفات الفلك
١١٠	العنصريات
١١٠	قوى الأجسام العنصرية
١١١	صفات هذه العناصر
١١٦	النفس الأرضية والسماوية
١١٦	البحث عن ماهية جوهر النفس
١١٦	مايتعلق بالقوة المدركة التي للنفس
١٢٩	مايتعلق بالقوة المتحركة النفسانية
١٣١	الوجود وعلة
١٤٣	الالهيات
١٥١	الصنع والابداع

الصفحة	الموضوع
١٦٠	الغايات ومبادئها
١٧٤	التجريد
١٨٢	البهجة والسعادة
١٨٧	مقامات العارفين
١٩٢	أسرار الآيات

تم فهرس لباب الاشارات والتنبيهات

قريباً

من مطبوعات مكتبة الكليات الأزهرية
بالقاهرة لصاحبها : الحاج حسين محمد امبابي
أحسن كتاب في أصول الفقه • وهو

المَحْصُولُ

في أصول الفقه

للإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عمر المتوفى سنة ٦٠٦هـ

كتاب في مجلدين اثنين • بتحقيق

الدكتور أحمد حجازي أحمد السقا

من كلية أصول الدين — جامعة الأزهر

